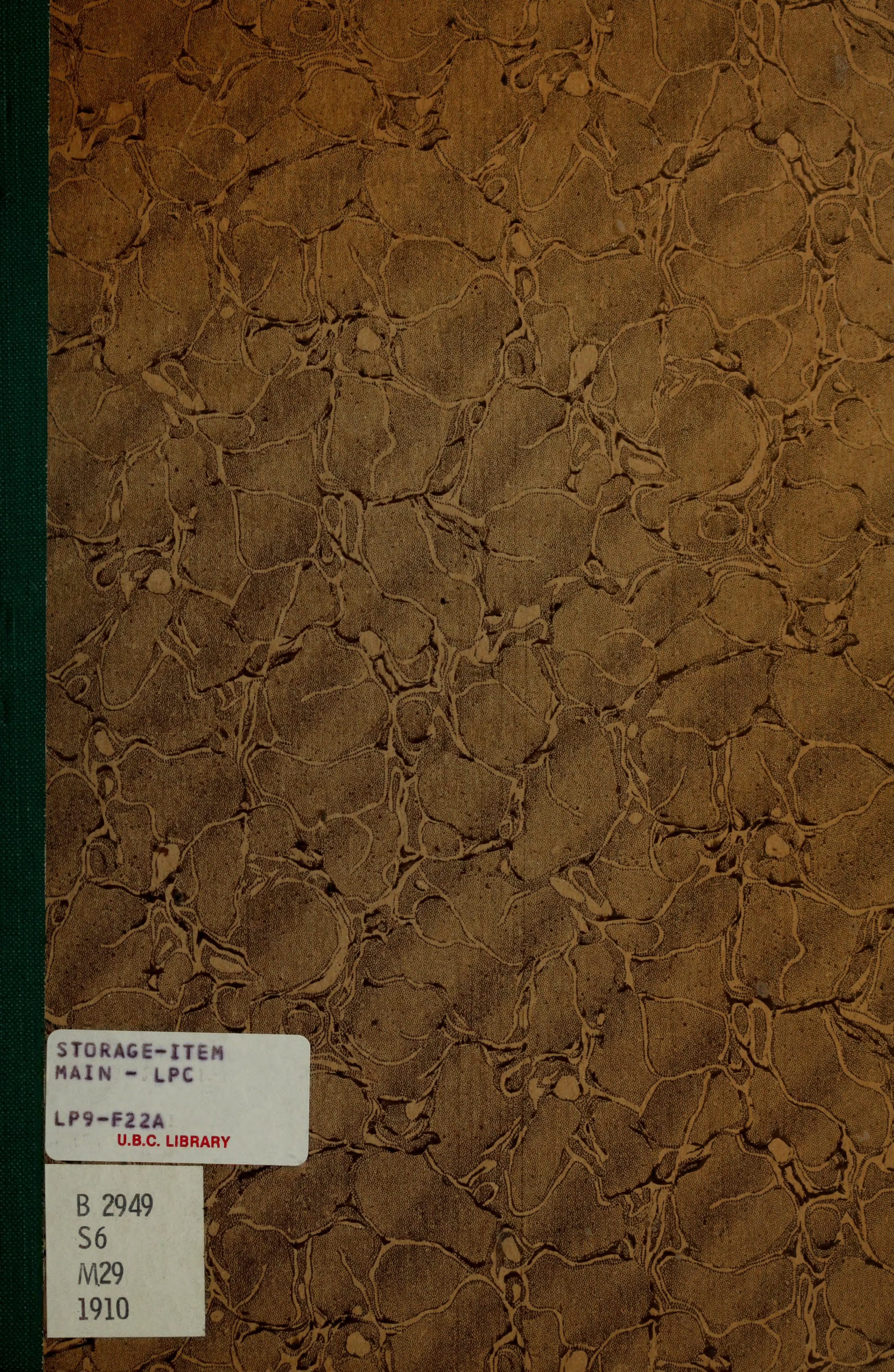


Hegels Socialphilosophie

von

Karl Mayer-Moreau
Doktor der Philosophie.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1910.

Hegels Socialphilosophie

von

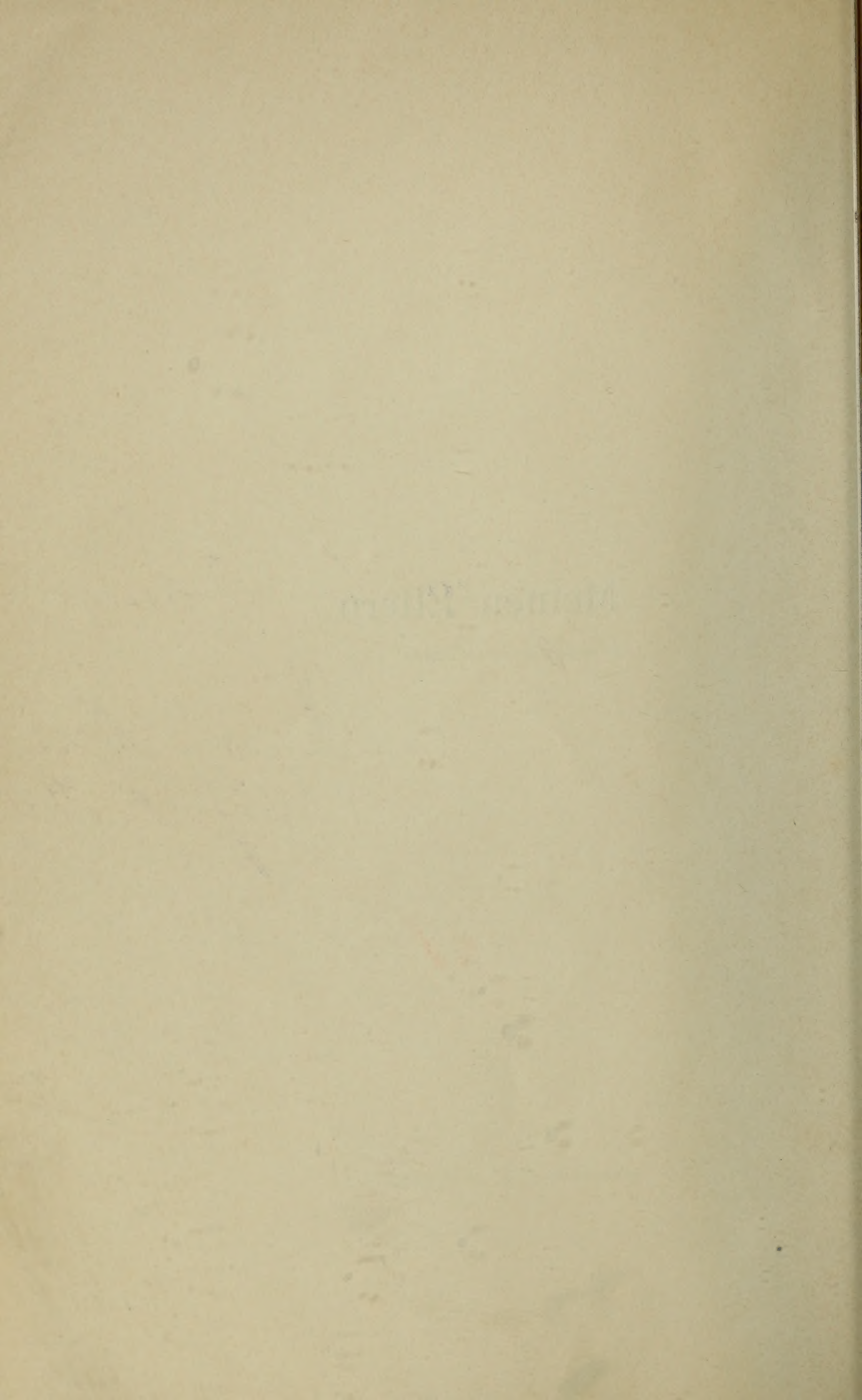
Karl Mayer-Moreau
Doktor der Philosophie.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1910.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Meinen Eltern



Inhalt.

Hegels Werke sind nach der Paginierung der zweiten Auflage zitiert.



Einleitung.

Hegels absoluter Idealismus und seine Methode.

Die Entwicklung des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel, die historisch gewöhnlich als eine zusammenhängende Reihe von Systemen dargestellt wird, lässt sich am besten charakterisieren, wenn man die Art der Problemstellung der Denker ins Auge fasst, die Anfang und Ende jener Epoche bezeichnen. Denn ist es richtig, dass durch die philosophische Fragestellung die Art der Problemlösung mitbedingt ist, so dürfen wir, die historische Beziehung beider Systeme zueinander zugegeben, in Anbetracht ihrer logischen Struktur auf durchaus heterogene „philosophische Bedürfnisse“ schliessen. Kants Kritik der apriorischen Funktionen des Bewusstseins und Hegels Metaphysik der Welterkenntnis wollen auch in Ansehung des ihnen gemeinsamen systematischen Faktors völlig verschieden beurteilt sein. Scheut man historische Vergleiche nicht, die deswegen so misslich sind, weil sie gewöhnlich die Einzigartigkeit geschichtlicher Objekte übersehen, so zeigt sich in der logischen Struktur beider Systeme ein ähnlicher Kontrast, wie bei zwei früheren Philosophen, Descartes und Spinoza: jener, mit der ganzen Energie seines Denkens aus der Analyse des Selbstbewusstseins heraus den archimedischen Punkt der Gewissheit suchend, von dem aus die wissenschaftliche Erforschung der Welt begründet werden konnte, dieser, ausgehend von der Voraussetzung der Idee einer alle Dinge in sich umfassenden Gottheit, aus deren Erkenntnis auch die Wirklichkeit, wie sie aus der Gottheit selber hervorgehe, nach geometrischer Methode deduciert werden könne. Für Spinoza ist die Idee der Gottheit „der absolut feste Punkt, den er nicht erst zu suchen brauchte, sondern in tiefster Ueberzeugung von vornherein besass“. Für Descartes ist die Selbsterkenntnis der archimedische Punkt,

von dem aus er die ganze Philosophie zu gestalten unternimmt [1]).

Was Hegel den Mut der Wahrheit nennt, hat er mit Spinoza gemeinsam, während es in der geistigen Physiognomie von Kant und Descartes als wesensverwandter Zug auffällt, dass es ihnen ungeachtet der Verschiedenartigkeit der Mittel vor allem auf Fundierung und Gewissheit, Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis ankommt. Von hier aus ist auch der methodische Gegensatz zwischen Hegels spekulativer Dialektik und Kants Erkenntniskritik zu verstehen. „Die kritische Philosophie machte es sich zur Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen. Natürlich sollte nun das Erkenntnisvermögen vor dem Erkennen untersucht werden. Hierin liegt allerdings das Richtige, dass die Formen des Denkens selber zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen, allein es schleicht sich auch bald das Missverständnis ein, vor dem Erkennen schon zu erkennen, oder nicht eher ins Wasser zu gehen, bis man schwimmen gelernt hat“ [2]).

Kant, der die allgemein gültigen Formen a priori in den Funktionen des Bewusstseins aufzuzeigen suchte, führte den platonischen Chorismos in einer ganz neuen Weise auf dem Gebiet des Erkennens durch. Von der Frage ausgehend, ob es möglich sei, eine Legitimation für die als Tatsache vorliegenden Wissenschaften und Pseudowissenschaften zu finden, konnte er schliesslich nur auf einen letzten Grund des Erkennens hinweisen, den er in den Prolegomenen „das Bewusstsein überhaupt“ genannt hatte. Dieser im Unendlichen liegende Einheitspunkt des Bewusstseins hatte bei Kant nur die Bedeutung einer nicht erkennbaren Bedingung, welche die Gegenständlichkeit des Erkennens, das „Gelten“ des individuellen Urteils erst erzeuge. An den Begriff des „Bewusstseins überhaupt“, dem der Kriticismus keine konstitutive Bedeutung zuerkannt hatte, haben die Späteren angeknüpft und entscheidend für das Schicksal der nachkantischen Philosophie war in dieser Hinsicht Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ vom Jahre 1794. Die scharfe Scheidung, welche Kant zwischen Form und Inhalt rationaler Erkenntnis vorgenommen hatte, wurde nach Eliminierung des

[1]) Vgl. Windelband, Gesch. d. n. Ph. Bd. I. S. 177 u. 210.
[2]) Hegel, Werke, VI. S. 86.

Ding-an-sich-Begriffes verwischt, da man glaubte, von Kants Erkenntniskritik abstrahieren zu dürfen. Die neue Wissenschaftslehre knüpfte an den Begriff der reinen Apperception (das Bewusstsein überhaupt) bei Kant an und entwickelte aus dem letzten Zweck der Vernunft, dem reinen Denken, ein teleologisches System notwendig bestimmter Vernunfthandlungen [1]. Das Bewusstsein überhaupt wird aus einem formalen ein metaphysischer Begriff und es entsteht unter dem Einfluss von Kants Idealismus eine Metaphysik des absoluten Selbstbewusstseins, welche die von Kant als problematische Idee bezeichnete „intellektuelle Anschauung" zum Organ der Philosophie machte [2].

Fichtes Wissenschaftslehre ist „ein in sich geschlossener Zusammenhang der Handlungen des reinen Ich, das selbsttätig schaffend, unterschieden vom empirischen Einzelsubjekt, in welchem es aufgezeigt werden kann, eine Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen hervorbringt, die für jedes Individuum dasselbe sind. Die Handlungen dieses Ich bilden eine Entwicklungsreihe, die vom unbewussten Hervorbringen der Erscheinungswelt fortschreitet zur Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung des Geistes. Damit war der Begriff eines Zusammenhanges vorbereitet, in welchem, durch alle Individuen hindurchschreitend, der Geist sein Wesen verwirklicht — sonach der Begriff der „Entwicklung des allgemeinen Geistes" [3].

In Fichtes Wissenschaftslehre liegt der Keim zu Hegels absolutem Idealismus, welcher die Idee der Entwicklung des allgemeinen Geistes zum Princip der Welterkenntnis erhob und auf die Gebiete der empirischen Wissenschaften, der realen Erkenntnis, übertrug; und was Fichte selber noch nicht im Sinne der späteren Spekulation durchgeführt hat, nämlich die Entwicklung der Principien des Weltzusammenhangs aus den notwendigen

---

[1]) Vgl. Paul Hensel: „Ueber die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der reinen Apperception bei Kant". Windelband, Gesch. d. n. Ph. II. S. 205.

[2]) Vgl. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte (1902), dessen erster Teil die logischen Voraussetzungen von Kants und Hegels Rationalismus und die Einordnung Fichtes innerhalb des Entwicklungsgangs der deutschen Spekulation behandelt.

[3]) Dilthey: „Die Jugendgeschichte Hegels" in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1905. S. 53 ff.

Vernunfthandlungen des reinen Ich, hat Hegel in seiner spekulativen Logik zu leisten versucht.

Es war die kühne und geniale Absicht dieser Logik, die Totalität aller logischen Formen der Wirklichkeit zu einer spekulativen Kategorieenlehre zu gestalten, die innerhalb des Systems die Bedeutung einer idealistischen Ontologie (prima philosophia) haben und zugleich den Abschluss von Kants transcendentaler Analytik bilden sollte. Wie die Logik die reinen Formen der Idee, so haben Natur- und Geistesphilosophie „ihr ewiges Werden" in der Wirklichkeit und die Stufen ihrer Entwicklung zum Gegenstand. Von e i n e m spekulativen Mittelpunkt aus sucht Hegel der universalistischen Tendenz des Zeitalters entsprechend den reichen Stoff der empirischen Wissenschaften zu einem Weltsystem zu gestalten und dieses Grundmotiv seines Denkens findet in der dialektischen Methode seinen bezeichnendsten Ausdruck. Auch hier hat er, wie er selbst später in der Darstellung der Geschichte der Philosophie hervorgehoben hat, an Fichtes Methodenlehre angeknüpft. „Fichtes Wissenschaftslehre hat den grossen Vorzug, aufgestellt zu haben, dass die Philosophie eine Wissenschaft aus einem h ö c h s t e n G r u n d s a t z s e i n m u s s , woraus a l l e B e s t i m m u n g e n n o t w e n d i g a b g e l e i t e t w e r d e n m ü s s e n"[1]). Der Keim von Fichtes und Hegels dialektischer Methode ist in Kants Kritik der reinen Vernunft zu suchen. Mit Fichte rechnet Hegel zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der reinen Vernunft finden, dass von Kant die Einheit alles begrifflichen Denkens als die ursprüngliche s y n t h e t i s c h e E i n h e i t d e r A p p e r c e p t i o n , als Einheit des Selbstbewusstseins erkannt wird. Die ursprüngliche Synthesis der Apperception bei Kant enthält nach Hegel den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffes und ist der abstrakten Allgemeinheit der formalen logischen Begriffe vollkommen entgegengesetzt.

Das Tun der spekulativen Vernunft besteht darin, dass sie die Bestimmungen des trennenden Verstandes, welcher bei den Unterschieden stehen bleibt, in einer höheren Synthesis verbindet. Der Analyse des abstrahierenden Verstandes gegenüber ist die dialektische Synthesis „konkret". Sie ermöglicht jene Selbstbewegung des Begriffes, die zugleich eine Bereicherung bedeutet,

[1]) Hegel, Werke, Bd. XV. S. 557 ff.

die Differenzierung der absoluten Idee, „deren höchste Kraft und deren einziger Trieb es ist, durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen“ [1]).

Die Synthesis des Selbstbewusstseins a priori wird nun in einem neuen Sinn verwertet, alle inhaltlichen Erweiterungen des Begriffes, welche sich im Fortgang der dialektischen Bestimmungen ergeben, werden auf jene höchste Spitze der reinen Persönlichkeit bezogen. „Jede neue Stufe des Aussersichgehens, d. h. der weiteren Bestimmung, ist auch ein Insichgehen, und die grössere Ausdehnung ebensosehr höhere Intensität. Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste, und das sich in die einfachste Tiefe zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste“ [2]). Die Tendenz dieser Philosophie ist in einem System der Weltvernunft die empirischen Wissenschaften „aufzuheben“ und der Monismus der Methode hängt genau mit dem wissenschaftlichen Universalismus des Systems zusammen. Der eigentliche Sinn der Methode ist nur der, die gesamte Welterkenntnis, welche die übrigen Wissenschaften in ihrer besonderen Weise gewonnen haben, in ihrem letzten logischen Zusammenhang und als gemeinsame Entwicklung des absoluten geistigen Weltgrundes zu verstehen [3]). Die über Kant hinausgehende von Fichte inaugurierte Identitätsphilosophie leugnet die Diskrepanz zwischen Denken und Sein, an welcher der transcendentale Idealismus folgerichtig festhalten musste. „Der nunmehrige Standpunkt der Philosophie ist, dass die Idee in ihrer Notwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee, die nicht nur als an sich identisch, sondern aus sich selbst heraus diese eine Identität hervorbringend, und dadurch als notwendig erkannt werde. Natur und geistige Welt oder Geschichte sind die beiden Wirklichkeiten“ [4]). Die Vernunft wird sich als des Sinnes aller Endlichkeit bewusst [5]), und die Philosophie hat die Aufgabe, die Manifestierung der Idee in der Wirklichkeit aufzuweisen. Hegel geht daher von der Forderung aus, dass die Kantischen Ideen, welche in der Erfahrung niemals gege-

[1]) Logik, Bd. II. S. 521.
[2]) Logik v. J. 1816, S. 396. Windelband, Gesch. d. n. Ph. II. S. 314.
[3]) Windelband, Gesch. d. n. Ph. II. S. 314.
[4]) Hegel, Werke, Bd. XV. S. 617.
[5]) Encyklopädie 1817, S. 6.

ben werden können, aus ihrer abstrakten Jenseitigkeit erlöst und die Kongruenz von Wert und Wirklichkeit demonstriert werden müsse. Diese metaphysische Grundtendenz erhält in der Logik ihren deutlichsten Ausdruck.

Wie in der Wissenschaftslehre, so ist auch in Hegels Logik die Entwicklung der Begriffe teleologisch durch das Ziel, die absolute Idee, bestimmt. Charakteristisch für diese voraussetzungsvolle Logik ist ihr Verhalten zum Irrationalitätsproblem [1]). Die nicht zu begreifende faktische Existenz, bei Kant der Grenzbegriff des Erkennens, verdient im Sinne des absoluten Idealismus gar nicht das Prädikat der Wirklichkeit. Diese Existenz wird als das „aus dem Grunde kommende und zu Grunde gehende" von dieser Logik mit gutem Gewissen ignoriert [2]).

Soll nun dem System der spekulativen Kategorienlehre ein Universum der realen Wissenschaften von Natur und Geschichte entsprechen, so lässt sich schon aus der Logik voraussehen, dass aus dem gesamten Komplex des Wissens nur dasjenige Stück erlebbarer Wirklichkeit in das System aufgenommen wird, was sich ihm logisch einordnen lässt. Denn da das Logische mit dem Anspruch auftritt, aller Realität erst die Dignität des Wirklichen zu verleihen, so hat das nicht durch die Idee legitimierte Irrationale („Unvernünftige") keine Heimatberechtigung in ihrem Reiche; dieses Irrationale ist das Zufällige in der Natur, das Willkürliche im Bereich der Sittlichkeit. Die Begriffsvermengung dieser spekulativen Logik lässt sich von seiten des Kriticismus wohl aufweisen, jedoch kann es nicht die Aufgabe einer historischen Untersuchung sein, diese metaphysische Logik zu kritisieren. Was uns geschichtlich interessiert, ist nicht die Methode, sondern die Konception und Voraussetzung, welche der methodischen Gestaltung des Systems zu Grunde liegt, denn wie Spinozas Substanz, so ist auch Hegels absoluter Geist eine mystisch koncipierte Idee; sie ist der Schlüssel zum Verständnis seines Idealismus. „Der Angelpunkt des Hegelschen Systems, der Satz, welcher die historische Stellung und Bedeutung desselben begründet, ist der, dass die „Idee alles und ausser der Idee

---

[1]) Vgl. Ludw. Feuerbach, Werke, II. S. 204 ff.

[2]) Hegel, Werke, VI. S. 281 ff 284. J. E. Erdmann, Gesch. d. deutschen Spekulation seit Kant. II. S. 753.

nichts ist“ [1]). Auf dieses, den abstrakten Begriffen der Dialektik zu Grunde liegende „metaphysische Erlebnis“ hat Dilthey in seiner Jugendgeschichte Hegels zuerst wieder hingewiesen [2]). Auf Grund der bisher nur bruchstückweise zugänglichen neuerdings von Nohl [3]) edierten theologischen Jugendarbeiten Hegels hat Dilthey nachgewiesen, dass Hegels absoluter Idealismus aus einem mystischen Pantheismus erwuchs, und es ist auch für das Verständnis von Hegels Socialphilosophie, deren Entwicklungsgang wir in der vorliegenden Untersuchung zu verfolgen beabsichtigen, unerlässlich, sich dieses metaphysischen Erlebnisses welches dem späteren System zu Grunde liegt, bewusst zu werden.

---

[1]) E. v. Hartmann, Ueber die dialektische Methode. Berlin 1868. S. 117 ff.

[2]) Die Ergebnisse seiner grundlegenden Untersuchungen wurden da Diltheys Schrift leider erst nach Abfassung der vorliegenden Arbeit erschien, nachträglich berücksichtigt.

[3]) Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin her. von Herman Nohl, Tübingen 1907.

Erster Teil.

Die Entstehung von Hegels Socialphilosophie.

Das System der Sittlichkeit und die Abhandlung über die Behandlungsarten des Naturrechtes.

Für Hegels Jugendentwicklung waren zwei Ereignisse von entscheidender Bedeutung: Kants praktische Philosophie und deren wichtigen Konsequenzen in der Anwendung auf Geschichte und Religion, und die französische Revolution, die er noch im Alter als die Befreiung auf dem Gebiet der Weltgeschichte mit Kants erhabener Entdeckung der Autonomie der sittlichen Vernunft in Parallele zu bringen liebte. Vor allem war es das Problem der politischen und religiösen Lebensgemeinschaft, welches den jungen Theologen schon in seinen Tübinger Jahren beschäftigt hat. In dieser seiner ersten Periode, die bis zum Ende seines Frankfurter Aufenthaltes zu datieren ist, entsteht im Zusammenhang mit seinen religiös-mystischen Grundüberzeugungen ein neues Ideal einer staatlichen Gemeinsamkeit, das in dieser Epoche in den Begriffen „Liebe“ und „Leben“ nach Ausdruck ringt. In ihren Anschauungen stehen ihm damals Hölderlin und Schelling am nächsten. „Er schüttelt zusammen mit seinen Freunden jede Untertänigkeit unter die dem Geiste fremde Autorität ab. Er verwirft ebenso in der Beziehung der Person zu den göttlichen Kräften jede Form von Herrschaft und Unterwerfung und ersetzt diese Beziehung durch die der Verwandtschaft der Menschen unter sich mit der Natur und den göttlichen Kräften — der Liebe, der Harmonie, der Einheit — er will sich nur fühlen als Teil des göttlichen Ganzen“ [1]). Diese metaphysische Idee eines göttlichen Weltzusammenhanges findet für ihn ihre Vollendung in dem religiös-po-

[1]) Dilthey S. 61 ff.

litischen Ideal einer neuen Volksgemeinschaft, in der das sittliche Bewusstsein einer inneren Zusammengehörigkeit an Stelle äusserlicher Herrschafts- und Machtverhältnisse treten soll. Eine solche Volksgemeinschaft, durch die ursprünglichsten Bande der Liebe verbunden, ist, wie er damals glaubte, in der griechischen Polis verwirklicht gewesen. Dieses sein religiös-politisches Ideal tritt in den Studien, welche er auf dem Gebiete der Religions- und Staatengeschichte des Altertums in dieser ersten Periode machte, schon deutlich hervor. Das Verlangen nach einer spekulativen Durchbildung seines sittlichen Ideals, welches er zuerst in seiner Berner Zeit unter dem Einfluss Kants empfand, macht sich schon in den theologischen Fragmenten geltend. Kurz nach ihrem Erscheinen hatte er Schellings erste Schriften: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ aus dem Jahre 1794, und: „Vom Ich als Princip der Philosophie“ vom Jahre 1795, kennen gelernt. Ihre Kenntnis bildet für ihn die Vermittlung zu Fichtes Wissenschaftslehre, mit welcher er sich, wie aus dem Briefwechsel mit Schelling hervorgeht, erst im Jahre 1795 näher beschäftigt hat [1]). Von der Verbreitung der neuen idealistischen Weltanschauung verspricht er sich eine nationale Regeneration und es ist durchaus eine reformatorische Tendenz, welche der Verherrlichung des antiken Staatslebens in seinen Jugendschriften zu Grunde liegt. Diese Seite seines Denkens ist bisher meistens übersehen und von Dilthey mit Recht hervorgehoben worden.

„Er blickt nicht, wie seine Kritiker es auffassen, rückwärts in die griechische Welt, sondern, von deren Anschauungen geleitet, in eine schönere Zukunft unserer Gesellschaft, und die Ideen der Gegenwart sind den seinen vielfach ähnlich; auch in diesem Punkt ist er Hölderlin verwandt, der denselben Missverstand erfahren hat“ [2]).

„Die ruhige Genügsamkeit an dem Wirklichen, die Hoffnungslosigkeit, die geduldige Ergebung in ein zu grosses allgewaltiges Schicksal, ist in Hoffnung, Erwartung, in Mut zu etwas anderem übergegangen. Das Bild besserer, gerechter Zeiten ist lebhaft in die Seelen der Menschen gekommen, und eine Sehn-

---

[1]) Vgl. Hegels Briefe, I. S. 21.

[2]) Dilthey S. 202.

sucht, ein Seufzen nach einem reineren, freieren Zustande hat alle Gemüter bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit“ [1]).

„Vom Kantischen System erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Principien ausgehen wird, die schon vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet auf das bisherige Wissen angewandt zu werden; immer wird freilich so eine esoterische Philosophie bleiben: die Idee Gottes als des absoluten Ichs wird darunter gehören“[2]). Dem neuen Lebensideal sucht er eine begriffliche Gestalt zu geben. Der erste Schritt hierzu ist die Kritik zu Kants Moralphilosophie. Was später in der Abhandlung über die Behandlungsarten des Naturrechts vom Jahre 1802 hervortritt, vollzieht sich schon in den theologischen Fragmenten: Die Loslösung von Kants Begründung der Moral.

Die sittliche, d. h. die durch innere Zusammengehörigkeit verbundene Lebensgemeinschaft steht über aller Moral, welche mit dem Verhältnis der Unterordnung des Individuums unter ein seinem innersten Wesen fremd gegenüberstehendes Gesetz rechnet. Dieser Gegensatz von Befehlen und Gehorchen, welchen Hegel selbst Kants kategorischem Imperativ vorwirft, müsse in einer Verbindung sittlicher Individuen ebenso aufgehoben werden, wie die Teile in einem lebendigen Organismus. Die Verwandlung der aus dem Platonismus und der Mystik stammenden Begriffe der Liebe in die Form der „Reflexion“ vollzog sich gegen Ende seines Frankfurter Aufenthaltes. In dem Systemfragment vom 14. September 1800 finden sich die ersten Ansätze zu dem in der folgenden Periode ausgebildeten Idealismus des Geistes. „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz zur abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe, als von ihm getrennte, tote blosse Vielheit; denn alsdann wäre er die blosse Einheit, die Gesetz heisst und ein bloss gedachtes, unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes ist“ [3]). Diese Erhebung des endlichen zum unendlichen Geiste findet statt in der

[1]) Rosenkranz, Leben Hegels. S. 92.
[2]) Hegels Briefe, S. 15.
[3]) Nohl S. 347.

Religion. Die Philosophie, so heisst es in jenem Fragmente, muss darum mit der Religion aufhören [1]).

Das Hauptwerk seiner folgenden Epoche, hat die Erhebung des endlichen zum unendlichen Geiste zum Gegenstande: die Phänomenologie des Geistes.

In einer Reihe von Aufsätzen, welche er 1802 und 1803, in dem gemeinsam mit Schelling herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie" veröffentlichte, setzte er sich hauptsächlich mit Kant und Fichte auseinander. In dem zweiten und dritten Stück dieses Journals erschien die Abhandlung „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften" [2]). In dieser Abhandlung wird der neue Begriff des Sittlichen zuerst entwickelt und dem Naturrecht von Hobbes und Kant gegenübergestellt. Für das Wintersemester des Jahres 1802 hatte Hegel eine Vorlesung über Naturrecht angekündigt. Wahrscheinlich besitzen wir in dem Manuskript des Systems der Sittlichkeit eine um diese Zeit entstandene Vorarbeit für diese Vorlesung [3]). Dieses Manuskript hat Mollat im Jahre 1893 aus dem in der Berliner Bibliothek aufbewahrten Nachlass Hegels herausgegeben. In dem System der Sittlichkeit machte Hegel den ersten Versuch einer begrifflichen Darstellung der in der vorigen Epoche gewonnenen Anschauungen. Die absolute Sittlichkeit, das Ideal einer neuen staatlichen Gemeinsamkeit, wird als die Adäquatheit des besonderen und des allgemeinen Willens dargestellt und im Gegensatz zu dem naturrechtlichen Staatsbegriff der Begriff des Volkes, der „sittlichen Totalität", geprägt. Auf Grund dieses Systems der Sittlichkeit und der Abhandlung über die Behandlungsarten des Naturrechts ist es uns möglich, eine Vorstellung von der ersten Gestalt der Socialphilosophie Hegels zu gewinnen. In der inhaltlichen Entwicklung der Begriffe des Systems kaum verschieden, weisen beide auf dieselbe Phase der Spekulation hin.

Mit der Tendenz des Journals hängt es zusammen, dass in

---

[1]) Nohl S. 348. Rosenkranz S. 94.

[2]) Hegel, Werke I. S. 313.

[3]) Vgl. Haym, Hegel und seine Zeit, S. 159. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Ph. VII. S. 278, sowie Rosenkranz verlegen die Entstehungszeit dieses Manuskriptes in die Frankfurter Zeit.

der Abhandlung über das Naturrecht die Kritik des Naturrechts der Aufklärung die Hauptrolle spielt. Nur in grossen Zügen wird das neue Naturrecht Hegels dargestellt. Aber die specifische Stellungnahme sowohl zur Aufklärung als zum Kriticismus und die eigentümliche Färbung des Hegelschen Naturrechts tritt schon in dieser ersten Behandlung des Gegenstandes klar zu Tage. Die Schrift über das Naturrecht bietet daher wichtige Anhaltspunkte zum Verständnis des in der Rechtsphilosophie systematisch Entwickelten. In dem Ringen des Gedankens und in der dadurch entstehenden Schwierigkeit und Unbeholfenheit des sprachlichen Ausdrucks zeigen sich die Keime und Motive, aus denen die Rechtsphilosophie vom Jahre 1821 herausgewachsen ist, viel deutlicher als in der späteren auf den didaktischen Zweck zugespitzten Form seiner Socialphilosophie. Zunächst geht Hegel in der Abhandlung von der Frage aus, welche Stelle der Ethik bezw. dem Naturrecht innerhalb des Systems der Philosophie zuzuweisen sei. Das Naturrecht sei bisher als ein Komplex geltender Normen, als philosophische Disciplin, aber unabhängig von der Idee vorgetragen worden. Wie Mechanik und Physik sich zu selbständigen Wissenschaften ausgebildet hätten, so sei zwar für jede Wissenschaft diese Loslösung von der Totalität des Erkennens und ihre Ausbildung als selbständige Disciplin bis zu einem hohen Grade der Vollendung möglich, die Vollendung der Philosophie aber erfordere es, dass jede einzelne Wissenschaft und ihr Princip in einem höheren notwendigen Zusammenhang erkannt und dadurch von der Zufälligkeit des Empirischen befreit werde. Die schwierige Frage der Beziehung dieser Gedankengänge zu Schelling, insbesondere zu den gleichzeitigen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums kann hier übergangen werden, da doch wohl niemals mit Sicherheit festgestellt werden dürfte, wer in dieser Zeit mehr der Gebende, und wer mehr der Empfangende war.

Wenn auch die einzelnen Disciplinen von der Philosophie sich emancipiert haben, und angeblich nur die Erfahrung als letzte Instanz anerkennen, so wurzeln sie doch, wie alles Erkennen, „in der reinen Form der Idee, in der sich erst aus der Nacht des Empirischen das Wissenschaftliche jeder Wissenschaft und ihre innere Vernünftigkeit zum Tage heraushebt“. Dieser logische Grundsatz aller Wissenschaften ist der von allem Empirischen

losgelöste Inbegriff der gegenständlichen Formen des Erkennens. So rein, wie das absolute Leben in jedem Lebendigen sich ausdrückt, vermag sich die absolute Idee in den einzelnen Wissenschaften zu reflektieren. Nur aus der Totalität des Erkennens sei eine Bestimmung der empirischen Wissenschaften und ihrer Grenzen möglich. Kants kritische Philosophie hat zwischen dem transcendentallogischen a priori und dem Empirischen, zwischen den theoretischen Wissenschaften und den Formen des Erkennens streng geschieden. Dieses Verfahren habe nun das widerspruchsvolle Resultat gehabt, dass dieses a priori ein Mittelding zwischen Nichts und Realität sei. Denn die Kategorien begründeten zwar die formale Gegenständlichkeit des Erkennens, empfingen aber allen Inhalt erst durch die Erfahrung. Die kritische Philosophie habe deshalb nur eine negative Wirkung, d. h. eine Trennung von Wissenschaft und Spekulation zur Folge. Sie sei nicht imstande gewesen, jene Wissenschaften der Philosophie wiederzugeben. Bei Kant trete die Vernunft selbstherrlich nur in der praktischen Philosophie auf: ,,in dieser ist sie positives dogmatisches Wissen".

Was die früheren Behandlungsarten des Naturrechts anbelange, so sei zwar der Gegensatz zwischen der Realität und dem Uebersinnlichen erkannt, aber an ihm festgehalten worden; sie seien deshalb nicht zur Ueberwindung dieses gegensätzlichen Verhältnisses gelangt. Eine solche Ueberwindung ist nur dadurch möglich, dass man den Widerspruch, der in einer solchen Gegensätzlichkeit enthalten ist, erkennt und dialektisch auflöst. Vom Standpunkt des Systems aus könne es nur ein historisches Interesse haben, jene naturrechtlichen abstrakten Begriffe des Sittlichen zu betrachten, welche innerhalb des Systems nur die Bedeutung von ,,Momenten" beanspruchen könnten.

Es gibt zwei Methoden des Naturrechts: die eine geht von dem a priori, dem formalen Gesetz sittlichen Sollens aus und steigt von hier zu den besonderen Formen des Praktischen, zur Moral und zum Recht, hernieder. Es ist der Weg von Kants Kritik der praktischen Vernunft zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre und der Tugendlehre. Die andere Behandlungsart geht aus von empirischen Relationen zwischen Menschen als Naturwesen, die zu einander in einem analogen Verhältnis stehen wie die Atome. Wie die Naturwissenschaft die gegebenen

Empfindungen in abstrakte Verhältnisbegriffe der Attraktion und Repulsion auflöst, ebenso verfährt der naturrechtliche Empirismus. Er setzt an Stelle jener Verhältnisbegriffe Triebe, wie Selbsterhaltungstrieb, Liebe, Hass, Geselligkeitstrieb u. dgl. Von diesen empirischen Elementen schreitet er zur Konstruktion der rechtlichen und socialen Gebilde fort. Der typische Vertreter und Begründer dieser Behandlungsart des Naturrechts ist Hobbes, an den sich die Naturrechtslehrer der deutschen Aufklärung angeschlossen haben. Beide „unechten" Arten des Naturrechts verabsolutieren ein Moment der sittlichen Idee, Kants Kriticismus das ideale, das empirische Naturrecht das reale Moment. Dem Kriticismus gelingt es nicht, aus dem formalen Sollen das Materiale des Rechts und der Pflicht abzuleiten und eine positive Satzung zu begründen. Ebensowenig wie er dringt aber auch der naturrechtliche Empirismus zur Totalität des Sittlichen durch.

Die Absicht der Abhandlung ist die Einseitigkeit des rationalen Standpunktes und die Mängel des Naturrechts der Aufklärung an Kant und Hobbes als Typen der abstrahierenden Methode aufzuweisen und ihm die neue spekulative Behandlungsart des Naturrechts gegenüberzustellen.

I.

Wie in der Physik, so konstruiert der Verstand im empirischen Naturrecht ein sittliches Chaos, einen Naturzustand. Nach Hegel ist für den Verstand nichts begreiflicher, als dass er das, was an sich sei, dadurch finden könne, dass er aus dem Zustand des Rechts alles Willkürliche und Zufällige absondere: diese Abstraktion müsse unmittelbar das absolut Notwendige ergeben. „Wenn man sich alles hinwegdenkt, was eine trübe Ahnung unter das Besondere und Vergängliche etwa rechnen kann, wie z. B. besondere Sitten und besondere geschichtliche und staatliche Zustände, so bleibt nach dieser Vorstellung der Mensch als Naturwesen übrig: ein Abstraktum, das mit allen Möglichkeiten ausgestattet ist; und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was zur Begründung des Staates notwendig ist". Dafür aber, wo die Grenze zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen, dem Naturzustand und dem Rechtszustand gesucht

werden muss, fehlt es dem empirischen Naturrecht an einem Kriterium. Die Kluft zwischen chaotischem Naturzustand und sittlicher Lebensgemeinschaft vermag es nur zu überbrücken, indem es sich den Naturzustand als die Ursache des Rechtszustandes denkt. Die Vielheit der abstrakt gedachten Individuen steht gegenseitig im Widerstreit miteinander: bellum omnium contra omnes, aus dieser Fiktion des Naturzustandes soll der Staat hervorgehen. Der Gesellschaftsvertrag ist eine äusserliche Vereinigung und wird damit begründet, dass der Naturzustand wegen der aus ihm entspringenden Nachteile für den Einzelnen aufgegeben werde. Die ursprünglich freien Individuen werden der Staatsgewalt, einer ihnen fremden Macht, unterworfen. Der Träger der Staatsgewalt repräsentiert die besondere Majestät und Göttlichkeit des Rechtszustandes, welcher das Ganze beherrscht und der Macht des Herrschers sind alle übrigen Subjekte unterworfen. Das unfrei gewordene Individuum empfängt nach dieser Theorie sein Recht von dem absoluten Träger des Rechts, welcher im status civilis der Staat ist. In der absoluten Idee der Sittlichkeit müsse im Gegensatz hierzu das einzelne Subjekt schlechthin eins mit dem sittlichen Ganzen sein und die von dem Empirismus verabsolutierte abstrakte Einzelheit der Idee des Ganzen gegenüber verschwinden. So wenig der Empirismus den spekulativen Begriff des sittlichen Ganzen erreicht, so sehr ist er dem Formalismus Kants gegenüber dadurch im Vorteil, dass er sich an die praktische Wirklichkeit hält. Denn er beabsichtigt ja nur in Analogie zur Methode der mathematischen Naturwissenschaft das politische Geschehen in Bezug auf seine allgemeine Gesetzmässigkeit zu erforschen und zu begründen. Die empirische Behandlungsart hebt besondere Zwecke aus den rechtlichen Phänomenen heraus und sieht diese als das Wesen rechtlicher Verhältnisse an. „Da aber der Empirismus, ohne es auszusprechen, von der Anschauung der praktischen Wirklichkeit ausgeht, so hebt er die dem Gegenstand durch seine Abstraktion angetane Gewalt wieder auf und vernichtet dadurch wieder die beabsichtigte Absonderung der verstandesmässigen Begriffe. Die Empirie bietet die Bestimmtheit des Inhalts in einer Verwicklung und Verbundenheit mit anderen Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, durch diese lebendige Anschauung des Ganzen wird

jene Zerstückelung und Erhebung wesenloser Abstraktionen und Einzelheiten zur Absolutheit vernichtet [1])."

„Eine grosse und reine Anschauung vermag in dem Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang ihrer Notwendigkeit und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; — einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der auseinandergeworfenen Masse stumm darstellt, ohne dass dessen Bild selbst in Eins versammelt als Gestalt darin aufgestellt werde" [2]).

II.

Wie das Naturrecht überhaupt, so geht auch das Kantische Naturrecht von dem Individuum als socialem Atom aus; ebenso wie bei Hobbes, ist es einem Gesetz unterworfen. Aber es ist nicht der Wille einer Macht, an die der Einzelne alle seine Freiheit übertragen hat, sondern die für alle geltende Norm der praktischen Vernunft. Die allgemeine Form dieses Sollens ist bei Kant der kategorische Imperativ. Der kritische Standpunkt Kants bedingt eine der empirischen Behandlungsart völlig entgegengesetzte Methode des Naturrechts. Die Handlungen des Menschen wollen nicht wie bei Hobbes kausal erklärt, sondern von dem allgemeinen Sittengesetz aus beurteilt werden. Ist nun aber die allgemeine Norm sittlichen Handelns gefunden, so fragt sich: Wie folgt aus der Form des Sollens die Materie des Willens?

Hegel geht bei der Kritik des Kantischen Naturrechts von Kants erkenntniskritischer Unterscheidung des a priori und der Inhaltlichkeit des Erkennens aus, in der Terminologie der Identitätsphilosophie von dem Gegensatz des „Endlichen" und „Unendlichen". Das Verfahren der Kritik bewirke, dass die reinen Verstandesbegriffe und die Mannigfaltigkeit des Seins sich ohne Vermittlung gegenüberstehen.

Die Beziehung der reinen Vernunftfunktionen zu der Mannigfaltigkeit des Empirischen („Endlichen") ist bei Kant eine zwiefache: eine positive Beziehung der apriorischen Funktionen

---

[1]) Hegel, Werke, I. S. 329 f.
[2]) Hegel, Werke, I. S. 331.

zum Empirischen besteht in der theoretischen Philosophie, in Kants Theorie der Erfahrung: eine negative in Kants Moralphilosophie. Insofern die Vernunft, autonom, d. h. unabhängig von der Erfahrung, gebietet, „negiert" sie dieselbe.

Im Sinne von Hegels Spekulation und Schellings Identitätsphilosophie gehört die Trennung von Ideellem und Reellem einem überwundenen Standpunkt der Logik an; aus der theoretischen Vernunft ist die Objektivität der Natur, aus der praktischen die der Sittlichkeit abzuleiten, dieses ist das Ziel von Schellings und Hegels objektivem Idealismus. Der Gegensatz zwischen einer irrationalen Mannigfaltigkeit und der formalen Idee sei ein Produkt der logischen Abstraktion, welche die einfachsten Elemente des Erkennens aus dem konkreten Wissen absondert. Aus diesem Gegensatz zwischen Form und Inhalt, bei dem die kritische Theorie des Erkennens beharrt, müsse sich die Philosophie zur Spekulation, zur Anschauung der sich in ihre Differenzen entfaltenden Idee erheben. Den Gegensatz zwischen dem Reellen und Ideellen zeigt in der praktischen Philosophie Kants deutlich sein Freiheitsbegriff. Dieser, als reiner Vernunftbegriff, ist für die theoretische Philosophie transcendent, d. h. ein solcher, zu dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Er ist als regulatives Prinzip nur praktischer Grundsatz, Form des reinen Willens. In diesem reinen Willen haben alle sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung. Das Sittengesetz ist der apriorische Rechtsgrund der Moral und des Rechts. Infolge der kritischen Scheidung zwischen Sittengesetz und den empirischen Bestimmungsgründen des Willens sollte das schlechthin Gute, der sittliche Wille, von allem empirischen Beiwerk, den Triebfedern des Begehrungsvermögens, befreit und so logisch isoliert werden.

Die kritische Trennung sucht Hegels universalistische Spekulation aufzuheben und die kausale Notwendigkeit des natürlichen Begehrungsvermögens und die Freiheit des sittlichen Willens als Attribute einer absoluten Substanz darzustellen. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Sinnlichkeit besteht in Kants praktischer Philosophie darin, dass die Vernunft als autonomes Sittengesetz über die Sinnlichkeit gebietet. Aus dem Sittengesetz sucht Kant eine Metaphysik der Sitten, ein System des Naturrechts und der Moral aus reiner Vernunft abzulei-

ten. Dies kann ihm nicht gelingen. Denn indem das, was über den reinen Begriff der Pflicht oder die Abstraktion eines allgemein gültigen Gesetzes hinausgeht, nicht mehr der reinen Vernunft selbst angehört, muss der praktischen Vernunft, wie es Kant selbst ausgesprochen hat, aller Stoff des Gesetzes abgehen. Die Materie der Maxime kann als Einzelheit in die Allgemeinheit des Vernunftgesetzes nicht aufgenommen werden. Dieses Gesetz teilt mit dem logischen Satz des Widerspruchs die Eigenschaft, dass aus ihm als einer blossen Tautologie des abstrakten Denkens niemals inhaltliche Erkenntnis abgeleitet werden kann. „Wenn die Frage, was ist Wahrheit, an die Logik gestellt, und von ihr beantwortet, Kanten den belachenswerten Anblick giebt, dass einer den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält, so ist die Frage, was ist Recht und Pflicht, an jene praktische Vernunft gestellt, und von ihr beantwortet, in demselben Fall.“ Als allgemeines Kriterium der Wahrheit bezeichnet Kant dasjenige, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig sei: es sei aber klar, dass man bei denselben von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, und daher ganz unmöglich und ungereimt, nach einem Merkmal der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, indem das Merkmal den Inhalt des Erkenntnisses nichts angehen soll; damit spricht Kant das Urteil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktische Vernunft aufgestellt wird. Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch die Inhaltlichkeit des Sollens geht die Selbstgewissheit der sittlichen Autonomie verloren [1]).

Es ist dies der springende Punkt der Kritik von Kants Sittenlehre; und diese Kritik Hegels wird begreiflich durch die tiefe Kluft, die ihren logischen Voraussetzungen nach zwischen beiden Systemen besteht. Zugleich aber ist diese Auseinandersetzung Hegels mit dem Kriticismus für das Verständnis von Hegels Philosophie des objektiven Geistes von entscheidender Bedeutung. Der Versuch, aus der Form des Sittengesetzes inhaltliche Bestimmungen abzuleiten, musste allerdings missglücken. Und gerade hier setzt Hegels Kritik und seine Weiterentwicklung

[1]) Hegel, Werke, I. S. 342.

von Kants rationaler Begründung der Ethik ein. Die Maxime, sein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrössern, ist an sich nicht mit dem Makel des Widerspruchs behaftet. Vom Satz des Widerspruchs allein aus kann nicht unterschieden werden, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schickt oder nicht. Kants Beweis in der Kritik der praktischen Vernunft, der daran anknüpft, dass obige Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben das Rechtsinstitut des Depositums vernichten würde, ist zwar widerspruchslos, setzt aber voraus, dass es jenes Rechtsinstitut des Depositums geben müsse; welcher Widerspruch läge jedoch darin, wenn es gar kein Depositum gäbe? Für das formale Sittengesetz kann es völlig gleichgültig sein, ob ein bestimmtes Material der Pflicht oder des Rechts erfüllt werde. Denn es liegt ausserhalb des Vermögens der Gesetzgebung der praktischen Vernunft zu entscheiden, ob diese oder eine entgegengesetzte inhaltliche Bestimmung anerkannt werden müsse oder nicht[1]). Dem Inhalt, welcher der apriorischen Form gleichsam zu Grunde liegt, aus ihr aber nicht abgeleitet werden kann, wendet sich Hegels spekulatives Interesse gerade zu, nämlich dem Sein und der Specifikation des sittlichen Lebens. Seiner Methode entsprechend, musste Kant die Inhaltlichkeit der empirischen Wissenschaften, also in diesem speciellen Falle die Geltung von Moral und Recht als Gegenstand der Kritik voraussetzen. Dass nun in der Metaphysik der Sitten ein konkretes System bestimmter Begriffe von Kant aus der Form des Sittengesetzes abgeleitet wurde, ist nach Hegel eine Vermischung der absoluten Form mit der bedingten Materie: der Bedingtheit des Inhalts wird die Absolutheit des Sittengesetzes untergeschoben. „In dieser Verkehrung und Taschenspielerei liegt der Nerv der praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft". Die Principien dieser Gesetzgebung gingen, was die Materie des Sollens anlangt, nicht über die moralische Kunst der Jesuiten und die Principien des Eudämonismus hinaus. Dadurch, dass der Kriticismus die apriorischen, notwendig geltenden Elemente aus dem gegebenen Geltungskomplex der theoretischen und praktischen Gesetze abstrahiert, muss er bei dem Fortschritt zur systematischen Synthesis des Besonderen in einen nicht durch die Vernunft

[1]) Vgl. hierzu Simmel, Kant, S. 101, 102.

aufzulösenden Widerspruch geraten. Dieser Widerspruch war auf dem Gebiet der Natur in dem Problem der Specifikation der Naturgesetze hervorgetreten, eine Diskrepanz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, deren Versöhnung bei Kant nur einem „urbildlichen Verstande" gelingen kann, der von der Anschauung eines Ganzen, vom Synthetisch-Allgemeinen, zum Besonderen, den Teilen, fortgeht. „Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er in seiner Erkenntnis, z. B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss, wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter den Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unserige, diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, das ist, vom Ganzen zu den Teilen: der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält"[1]).

Diese Specifikation der Natur durchzuführen, hatte Schellings Naturphilosophie unternommen. Hegels System der absoluten Sittlichkeit liegt genau in derselben Richtung, sie ist eine spekulative Specifikation der Sitten. Sie setzt eine Einheit der Anschauung, das Erfassen und Zusammenfassen (Objektivieren) einer sittlichen Totalität und die Einordnung der Teile in ein intellektuell angeschautes Ganzes voraus. Das System der absoluten Sittlichkeit ist die intellektuell angeschaute Idee des sittlichen Ganzen („concernere"). „Und in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt und natürlich auch der Sittlichkeit im besonderen, um welche es jener gesetzgebenden Vernunft zunächst zu tun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffs, der formalen Einheit und der Allgemeinheit schlechthin abzuhalten ist"[2]).

---

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft (1. Aufl.) S. 344.

[2]) Hegel, Werke, I. S. 348.

Die Gliederung der Metaphysik der Sitten hatte sich bei Kant aus dem Begriffe der Legalität, der blossen äusseren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, und aus dem Begriffe der Moralität, in welcher die Idee der Pflicht zugleich die Triebfeder der Handlung ist, ergeben. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als durch die Aeusserlichkeit und Innerlichkeit der praktischen Gesetzgebung der Vernunft. Diese Spaltung der Begriffe hat eine wichtige Konsequenz für die Struktur von Kants Naturrecht zur Folge, als System der äusseren Gesetzgebung kann es nämlich nur auf dem Verhältnis des Zwangs der juridischen Gesetze begründet werden. Fichtes Naturrecht ist die Durchführung eines solchen Systems der Legalität im Sinne Kants. In ihm soll nach Ausschaltung von Treue und Glauben durch das Prinzip des Zwangs allein der allgemeine gegenüber dem besonderen Willen durchgesetzt werden.

Hegels Kritik des Fichteschen Naturrechts läuft darauf hinaus, zu zeigen, dass eine nur durch den Zwang realisierbare allgemeine Freiheit, die Freiheit aller, die sich von der Freiheit der Einzelnen unterscheide, sich selber aufhebe, eine nichtige Abstraktion sei [1]). Wenn sich der gesetzliche Wille nur durch den Zwang einer höchsten Regierungsgewalt durchsetzen soll, so ist nicht abzusehen, ob tatsächlich diese das wolle, was dem allgemeinen Willen konform sei. Und auch ein neben dieser höchsten Gewalt bestehender zweiter allgemeiner Wille, als dessen Repräsentant Fichte das die Regierungsgewalt beaufsichtigende Ephorat eingeführt hatte, sei der regierenden Gewalt gegenüber nur Privatwille; selbst wenn man annehmen wolle, dass die Regierung, die Inhaberin der Gewalt, sich der Summe aller Einzelheiten unterwirft, so wäre es mit dem Zustandekommen eines solchen allgemeinen Willens schlecht bestellt. „Was wäre mit solchem Pöbel anzufangen, der auch in allem beaufsichtigt, was Privatsache ist, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiemit zum Bewusstsein des gemeinsamen Willens und zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegenteil gebildet ist."

---

[1]) Hegel, Werke, I. S. 231.

„Die Gemeinschaft der Person mit anderen muss wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung desselben angesehen werden. Diese höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit — sowohl der Macht, als der Ausübung nach.“

„Das Naturrecht wird durch den absoluten Gegensatz des reinen und des Naturtriebes eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes und Knechtschaft des Lebendigen; — ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Teil hat, und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk, am ausdrücklichsten sich finden muss. Aber jener Verstandesstaat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische, lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, teils eine Menge von Punkten (den Vernunftwesen) teils mannigfaltig durch Vernunft (d. h. in dieser Form durch Verstand) modifikable Materien sind; — Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist. Diese absolute Substanzialität der Punkte begründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt, ein Begriff der Totalität, der sich jeder Handlung entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, töten soll“ [1]). Die absolute sittliche Totalität ist das Volk. In ihm ist der Zwang des Gesetzes und die Unendlichkeit der Form aufgehoben; die Materie des Willens der Form gleich. Die Freiheit, die das Individuum als Glied eines Volkes erreicht, ist ein „Vernichten“ der Einzelheit. Das Volk ist eine geschichtliche Realität, kein „Gedankending“ [2]). „Und wir werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen notwendigen Momenten ergreifen und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen; woraus der wahre Begriff und das Verhältnis der praktischen Wissenschaften sich ergeben wird“ [3]).

---

[1]) Hegel, Werke, Bd. I. S. 236.

[2]) Hegel, Werke, Bd. I. S. 362.

[3]) In der Kritik der Verfassung des Deutschen Reichs nennt Hegel

III.

Um die Idee der absoluten Sittlichkeit zu erkennen, muss die Anschauung dem Begriff vollkommen adäquat gesetzt werden, denn die Idee ist nichts anderes als die Identität beider [1]). Der Begriff des Sittlichen ist „das absolute Einssein" der Individualitäten, die Anschauung des Sittlichen ist „ein absolutes Volk". Um ihre Adäquatheit zu einander zu erkennen müssen sie in ihrer Differenz durch die philosophische Dialektik erkannt werden. Diese „hält sie auseinander", das eine begriffliche Moment als Allgemeines, das andere als Besonderes; jedes muss in seiner Besonderheit als allgemeines gesetzt werden, um im Schluss zur Erkenntnis zu gelangen, dass die Einheit die absolute Totalität ist. Hegel geht von der natürlichen Sittlichkeit aus, die zuerst als Trieb erscheint, der sich auf einzelnes richtet, und in diesem Einzelnen seine Befriedigung findet. Der von den Trieben bestimmte Mensch bleibt bei der Befriedigung seiner Triebe nicht stehen, er wird von neuen Bedürfnissen bestimmt, das praktische Gefühl treibt zur Arbeit, um sich im Genuss zu befriedigen; der arbeitende Mensch produciert über die Befriedigung der Bedürfnisse hinaus, im Geld schafft er sich einen Wertrepräsentanten der Dinge und mit dem Besitz entstehen die Formen des Eigentums und Privatrechts.

Das Individuum wird nun als Person anerkannt, aber wegen der Ungleichheit der Macht des Lebens hat die blosse Anerkennung als Person Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse zur Folge; denn die rechtliche Gleichheit der Person ist nichts anderes, als die blosse formale Anerkennung der Person, der Gedanke des Lebens in der ersten Stufe, der bloss ideell und ohne Realität ist. In der Wirklichkeit der menschlichen Lebensverhältnisse herrscht dagegen die Ungleichheit, weil Individuen

---

den deutschen Staat einen „Gedankenstaat", dessen Unwirklichkeit darin besteht, dass der Wille der Regierung und des Gesetzes nur mit den grössten Schwierigkeiten und Verschleppungen durchgesetzt werden kann. Im Kriege mit der französischen Republik hat das Reich die Erfahrung gemacht, dass es kein Staat mehr ist. Vgl. Dilthey a. a. O. S. 139. ff.

[1]) Hegel, System der Sittlichkeit, her. von Georg Mollat S. 1 ff.

im Verhältnis gegeneinander nur Herr und Knecht sein können.

Die konkrete Gestaltung des Sittlichen unterscheidet sich als höhere sittliche Stufe von dieser relativen Form dadurch, dass nicht die Person, sondern die Idee als das Band beider gebietet. Das rechtliche Verhältnis von Person zu Person ist in der ersten natürlichen Potenz des Sittlichen, der Familie, aufgehoben. Die Voraussetzung eigner Persönlichkeiten fällt weg, der „Ueberfluss, die Arbeit, das Eigentum“ sind absolut gemeinschaftlich[1]).

Die Ehe ist kein Vertrag; denn sie ist kein bloss rechtliches Verhältnis. Es würde ein negativer Kontrakt sein, der gerade diejenige Voraussetzung aufhebt, auf welcher die Möglichkeit des Kontraktes überhaupt beruht, nämlich die Persönlichkeit oder das Subjektsein, welche in der Ehe sich vernichtet, indem die ganze Person als Ganzes sich giebt [2]). Die Herrschaft über das Vermögen der Familie, die der Mann ausübt, ist nur ein Schein freier Disposition. Das Kind ist dasjenige Glied der Familie, welches die Zufälligkeit einer vertragsmässigen Verbindung zweier Wesen aufhebt und das empirische Dasein der Familie ins Bereich des Sittlichen erhebt, das Kind ist deshalb „das Vernünftige des Verhältnisses“. Wenn aber auch die Familie die höchste Stufe darstellt, deren die natürliche Sittlichkeit fähig ist, so ist sie doch nicht die wahrhafte Totalität, sondern das Sittliche in der Form des Andersseins, in der das Band sich, wie es im Kinde erscheint, in der schlechten, d. h. zeitlichen Unendlichkeit des empirischen Werdens immer wieder reproducieren muss [3]).

Der Process der Befreiung von der natürlichen Sittlichkeit besteht darin, dass das Individuum die natürlichen sittlichen Bande zerreisst. Das Individuum löst sich von der natürlichen Sittlichkeit dadurch los, dass es das Leben verletzt. In den theologischen Fragmenten, in welchen Hegel von den mystischen Begriffen des Lebens ausgeht, finden wir die weitere Ausführung der hier angedeuteten Gedanken. „Das Verbrechen ist eine Zerstörung der Natur“, aber auch das Gesetz steht dieser Natur, dem Leben, als Fremdes, Abstraktes gegenüber. „Das Gesetz

[1]) Mollat S. 3 ff.

[2]) Mollat S. 7.

[3]) Mollat S. 8.

ist später als das Leben und steht tiefer als dieses" [1]). Nicht in der Strafe, sondern in dem Schicksal des Verbrechers erblickt Hegel die Sühne für die Verletzung des Lebens. ,,Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben, aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist; und in seinem Uebermut hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens; er hat es in einen Feind verkehrt" [2]). ,,Die Negation dieses praktischen Setzens ist die Wiederherstellung der ersten ursprünglichen Besonderheit des Gegensatzes. Dieses Negative oder die reine Freiheit geht also auf die Aufhebung des Objektiven, sodass es die ideelle, in der Notwendigkeit nur äusserliche oberflächliche Bestimmtheit, das Negative, zum Wesen macht" [3]). Der Verbrecher kann bei dieser reinen Negation nicht verharren, er erlebt die Reaktion des Lebens, die reale Vergeltung der Gerechtigkeit und die seelische Umkehrung seiner verneinenden Subjektivität, das ,,b ö s e   G e w i s s e n". In diesem Schicksal des Verbrechers liegt die Möglichkeit der Versöhnung mit dem Leben. Diesen Zusammenhang von Schuld und Schicksal, Gesetz und Strafe und Versöhnung des Schicksals durch die Liebe hat Hegel in der Phänomenologie am Beispiel der Antigone behandelt [4]). Die Gerechtigkeit ist die reale Gegenwirkung des Verbrechens, seine ideale Umkehrung ist das böse Gewissen, das Bewusstsein des Verbrechers, dass er nicht nur etwas Aeusseres, sondern auch etwas Inneres verletzt hat. Das Gewissen ist die ideelle Selbstvernichtung. In keiner der beiden Stufen, weder in der Familie, noch in der verbrecherischen Subjektivität ist die Sittlichkeit in Gestalt des ,,Geistes" vorhanden. Erst im Volk schaut sich das Individuum in jedem als sich selbst an. ,,Es ist keine Besonderheit, die erst durch den Gedanken zu vernichten, und nicht schon an und für sich dem Allgemeinen gleich wäre." Das Individuum fühlt sich mit dem Allgemeinen schlechthin eins, und diese Allgemeinheit, welche die Besonderheit schlechthin mit sich vereinigt hat, ist die Göttlichkeit des

---

[1]) Nohl S. 288.

[2]) Nohl S. 280. Vgl. Dilthey, S. 98 ff.

[3]) Mollat S. 11.

[4]) Vgl. Dilthey S. 100.

[5]) Mollat S. 12.

Volkes, dieses Allgemeine in der ideellen Form der Besonderheit angeschaut, ist der Gott des Volkes [1]). Die Verfassung dieses Volkes der Zukunft sucht Hegel begrifflich zu deducieren und aus den Zwecken des Ganzen dem Individuum und den gesellschaftlichen Gruppen ihre Rangstellung im Staate anzuweisen. Die höchsten sittlichen Zwecke sind die des Volkes, ihnen haben sich daher die Individuen zu unterwerfen. Die Moral wird als Teil der Politik behandelt. In den Ständen konstituiert sich die Volksgemeinschaft. Ihre Gliederung ist begründet durch die Abstufung der sittlichen Zwecke.

Der Adelstand hat die absolut sittlichen Zwecke zu erfüllen. Er ist der Stand der Tapferkeit und der Regierung. Seine Arbeit kann keine andere sein, als der Krieg und die wissenschaftliche Bildung. Es sind die platonischen Herrscher und Wächter. Dieser Stand fordert die grösste Hingabe an die Allgemeinheit, im Kriege selbst die Hingabe des Lebens. Deshalb ist seine Tugend die vornehmste [2]).

Der Bürgerstand ist der Stand der Arbeit und des Bedürfnisses, der Stand des Besitzes und Erwerbes. Seine Tugend ist die Rechtschaffenheit, seine Zwecke liegen in der Region des Privatrechts. Die Zwecke des Privatrechts sind keine absoluten, weil sie lediglich die Existenz und Erhaltung der einzelnen Subjekte zum Gegenstand haben. Die Rechtschaffenheit opfert wohl von ihrem Besitz in Gestalt von Abgaben oder im besonderen für die Armen und Leidenden, aber sie darf weder den ganzen Besitz, noch das Leben hingeben. Deshalb erhebt sich der Bürgerstand auch nicht zu jener selbstlosen politischen Gesinnung des ersten Standes.

Er kann also nicht tapfer sein, denn die empirische Totalität der Existenz setzt der Uneigennützigkeit und der Aufopferung ihre bestimmten Grenzen. Die sittlichen Zwecke des Bürgerstandes werden nicht durch das politische Ganze, sondern durch die Zufälligkeit der reellen Dinge und die Willkür des Erwerbs und der Verträge bestimmt [3]). ,,Der Stand der elementaren Sittlichkeit, der Bauernstand dagegen ist um seiner Totalität willen auch der Tapferkeit fähig und vermag in dieser Arbeit und in

[1]) Mollat S. 16 ff.

[2]) Mollat S. 25 ff.

[3]) Mollat S. 27 ff.

der Gefahr des Todes sich an den ersten Stand anzuschliessen"[1]).

Die Regierung muss aus denjenigen bestehen, welche das reale Sein in einem Stande gleichsam aufgegeben haben und schlechthin im Idealen leben, den Alten und den Priestern [2]). Diese müssen aus dem ersten Stand hervorgehen, dem Stand der wissenschaftlichen Bildung. Ihre Macht ist keine äussere, wodurch sie als Besonderes selbst gegen Besonderes wäre, eine Armee oder was es sonst wäre, zu Vollstreckern ihrer Anordnungen hätte, sondern sie ist ganz dem Gegensatz entnommen, nichts ist, das sich gegen sie als etwas Besonderes setzen und damit sie selbst zu einem Besondern machen könnte. Diese Regierung ist nicht durch die einzelnen Subjekte, sondern in sich sanktioniert, sie ist nicht gemacht. Die Aufgabe der allgemeinen Regierung ist diese Stände zu organisieren. Diese Aufgaben werden in den Systemen des Bedürfnisses (der Realität), der Gerechtigkeit und der Regierung behandelt.

IV.

Platons Politeia ist das Vorbild des Systems der absoluten Sittlichkeit und das politische Ethos der Antike wurde hier von Hegel zuerst wieder dem Individualismus des Naturrechts entgegengesetzt. Der dritte Teil des Systems der Sittlichkeit wiederholt sich im wesentlichen in der Abhandlung über die Behandlungsarten des Naturrechts. Dem Stand der Freiheit fallen die Zwecke des Ganzen und dessen Erhaltung und Organisation zu. Er lebt in und mit und für sein Volk. Dieses Leben nannten die Griechen πολιτεύειν „ein allgemeines, dem öffentlichen ganz gehöriges Leben — oder das Philosophieren, welche beide Geschäfte Platon nach seiner höheren Lebendigkeit nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will". Die beiden anderen Stände sind die der nicht Freien, deren Tätigkeit auf die Befriedigung der Not des Lebens gerichtet ist. Die physischen Bedürfnisse und Genüsse sind zum Gegenstand des Wissens durch die politische Oekonomie erhoben worden. „Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Endlichkeit ist, so folgt für sein Verhältnis zu der positiven Totalität, dass es

---

[1]) Mollat S. 30.

[2]) Mollat S. 32 ff.

von derselben ganz negativ behandelt werden und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muss.“ Der naturrechtliche Satz, dass jeder Bürger sein Auskommen haben müsse, für welches die Allgemeinheit zu sorgen habe, und dass dem Staat die Aufgabe zufalle, eine vollkommene Sicherheit des Erwerbes zu ermöglichen, verkennt die Bedeutung, die diesem System der Bedürfnisse im Staate zukommt. Das sittliche Ganze muss jenes System der Bedürfnisse „in dem Gefühl seiner inneren Nichtigkeit erhalten“ [1]).

Lediglich als Recht reflektiert sich die absolute Sittlichkeit in der vom Bedürfnis bewegten Mannigfaltigkeit des Systems der Realität. Die Rechtsnorm unterwirft die realen menschlichen Handlungen bestimmten, für alle gleich geltenden Gesetzen. Da diese aber in ihrer begrifflichen Form auf individuelle Fälle, auf niemals einander gleiche, menschliche Handlungen anzuwenden sind, so ergibt sich für das System der Gerechtigkeit, die Rechtspflege, eine unauflösliche Schwierigkeit: eine vollkommene Gesetzgebung, eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit ist für die konkrete Anwendung der Gesetze durch den Richter unmöglich und auch die Fortentwicklung des Rechts kann nicht eine Annäherung an eine unerreichbare Vollkommenheit, sondern nur eine zunehmende Bildung von Unterscheidungen und eine grössere Anpassungsfähigkeit des allgemeinen Gesetzesbegriffes an den besonderen Fall sein.

Auf die Sphäre des Rechtlichen können und sollen sich die sittlichen Ziele einer staatlichen Lebensgemeinschaft nicht beschränken, denn dem Staate wird, wie bei Plato, eine höhere Aufgabe gestellt, die der Erziehung seiner Bürger. Dem neuen ethischen Prinzip seiner Politik entspringt Hegels Geringschätzung der romantischen Individualethik. Die Sittlichkeit ist nicht eine Eigentümlichkeit des Einzelnen, sondern die sittliche Tüchtigkeit des Individuums soll nur ein Pulsschlag des ganzen Systems sein. Das Ziel der Erziehung ist nach Hegel die Aufhebung der subjektiven Eigentümlichkeit. „Es erhellt hieraus von selbst, dass das Bestreben um eine eigentümliche positive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an sich selbst Unmögliches ist; und in Ansehung der Sittlichkeit gilt allein das Wort der weisesten Männer des Altertums: Sittlich sei, den Sitten

[1]) Hegel, Werke, I. S. 364.

seines Landes gemäss zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoreer einem auf die Frage: Welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre, antwortete: Wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst (Diog. Laert. VIII. § 16).“

Die Moral als Individualethik muss daher im Sinne von Hegels Politik in das System der absoluten Sittlichkeit aufgenommen werden. „Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die sonst verworfen, aus dem vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird, dass es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein allgemeines oder Sitten zu sein; dass also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche Wort diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken; dass aber die neueren Systeme der Sittlichkeit da sie ein Für-sich-sein und die Einzelheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung anzustellen“ [1]). Das gemachte Wort Moralität weise als solches auch auf seinen schlechteren Ursprung hin. Das Ethos oder die Sittlichkeit wird nicht erst vom Einzelnen geschaffen, sondern ist früher als derselbe. Der ethische Individualismus und die Ausbildung des Privatrechts erscheint in der Geschichte des Altertums in der Zeit des Verderbens und der Auflösung des Staates, „in einer Zeit, in der alle Stände vermischt und der erste unter dem Gesetz der formalen Einheit aufgehoben war“. „In dem römischen Weltreich, in welchem die Nationen ihre politische Individualität verloren hatten, hat sich die vollständigste Ausbildung des Privatrechts entwickelt aus der universellen Erniedrigung, in welcher nicht mehr ein Volk, sondern nur noch der zweite Stand möglich war. Jenes römische System von Eigentum und Recht, das um jenes Festseins der Einzelheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, bewegt sich in der untergeordneten Sphäre der individuellen Interessen. In diesem römischen Reiche bemächtigte sich zuerst das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit des Ganzen und bewirkte eine Vermischung des ersten Standes mit dem zweiten, deren Folge der Verlust eines lebendigen politischen Lebens war.“ Hegel citiert

---

[1]) Hegel, Werke, I. S. 385 f.

hier Gibbons Schilderung von dem Verfall des antiken Staatslebens: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reiches. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählich auf eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht und selbst der militärische Geist verdüstert. Der persönliche Mut blieb; aber sie besassen nicht mehr diesen öffentlichen Mut, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der Nationalehre, der Gegenwart der Gefahr und der Gewohnheit zu befehlen, genährt war. Sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter waren mit dem Range von Bürgern und Untertanen zufrieden. Die höherstrebenden Gemüter sammelten sich zur Fahne des Kaisers und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens“ [1]). Das der freien Sittlichkeit gefährliche System der Bedürfnisse und des Privatrechts muss in seinem Rechte anerkannt, aber von dem edlen Stande ausgeschlossen und ihm ein eigener Stand als sein Reich eingeräumt werden, worin es sich festsetzen und an der Aufhebung einerVerwirrung durch eine andere seine völlige Tätigkeit entwickeln könne [2]). Die Summe der ihren partikularen Zwecken Lebenden (bourgeois) findet in dieser idealen Verfassung für die politische Nullität Ersatz in der Sicherheit des Erwerbes und des Besitzes; aber die Geltung der absoluten Sittlichkeit und die Unterwerfung der unorganischen Kräfte des Systems der Realität unter die Zwecke des Ganzen kann nur durch die Erkenntnis der Stellung, welche dieser besonderen Sphäre der Sittlichen zugewiesen werden muss, erreicht werden.

Unorganisch ist die natürliche Sittlichkeit. „Die unterirdischen Mächte äussern sich in der Familienpietät.“ Die Lösung des tragischen Konflikts in den Eumeniden ist für Hegel das poetische Symbol für die Anerkennung und Aufnahme dieser unterirdischen Mächte in das Ganze der sittlichen Organisation. Die Erinyen, die Dämonen der Familienpietät, werden von Athene (dem athenischen Volk) mit der Gottheit des Lichtes, der „überirdischen Sittlichkeit“ versöhnt und als göttliche

[1]) Hegel, Werke, I. S. 373 ff.
[2]) Hegel, Werke, I. S. 375.

Mächte verehrt. „An diesem Bild der tragischen Kunst sieht man zugleich deutlich, was den Griechen ihre Götter galten, wenn sie sich dieselben in ihrer kämpfenden Besonderheit vor die Anschauung brachten. Vor dem wirklichen Athen erscheinen sie nur als Momente, welche die volle harmonische Sittlichkeit zusammenbindet" [1]).

Im Anschluss an dieses poetische Symbol berührt Hegel den inneren Zusammenhang des griechischen Dramas mit den ethischen Problemen. Auf die Beziehung der Tragödie zu den sittlichen Gegenständen, zu den Institutionen des Staates und der Familie, welche in der Phänomenologie und später in den Vorlesungen über Aesthetik ausführlicher analysiert werden, wird schon hier verwiesen. „Der Hauptgegensatz in der heroischen Tragödie der Griechen, den besonders Sophokles nach Aeschylus' Vorgang aufs schönste behandelt hat, ist der des Staates: des sittlichen Lebens in seiner geistigen Allgemeinheit und der Familie als der natürlichen Sittlichkeit. Dies sind die reinsten Mächte der tragischen Darstellung, in denen die Harmonie dieser Sphären und das einklangsvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollständige Realität des sittlichen Daseins ausmacht" [2]).

Zum Bewusstsein ihrer selbst kommt die freie Sittlichkeit dadurch, dass die vorhandenen Sitten sich in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntnis als System der Gesetzgebung ausdrücken, aber die Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Gesetzen muss ihre ästhetische Gestaltung in dem religiösen Leben eines Volkes finden. Im antiken Staat wird die sittliche Einheit der staatlichen Gemeinschaft als Gott des Volkes angeschaut und diese Anschauung selbst erhält ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus. Die hellenische Religion der „schönen Individualität" hatte das Ideal einer nationalen Kultur verwirklicht, in welchem ein Volk zum höchsten Selbstbewusstsein kommt: das Selbstbewusstsein eines Volkes besteht in den Aeusserungen seines empirischen Daseins, in seiner Geschichte: sein „Lebendigsein sind Begebenheiten und Taten".

„Wenn Gesetz und Sitte, welche das Ganze zu lebendiger Einheit verbinden, erschwachen, so wird sein Zusammenhang

---

[1]) Hegel, Werke, X³. S. 557.

[2]) Hegel, Werke, X³. S. 550.

gelöst. Wenn die lebendige Sittlichkeit erstirbt, so haben die Gesetze nur noch eine geschichtliche Bedeutung, sie haben keine Macht mehr, die Einheit des Ganzen zu konstituieren"[1]). „So können in einem aufgelösten Volk, wie z. B. im deutschen, allerdings die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des negativen, der Trennung oder Gesetze des wahrhaft Positiven und der Einheit sind" [2]). Die Folge dieser Auflösung des Ganzen macht sich auch in der Wissenschaft der Sittlichkeit, in Moral und Naturrecht, bemerkbar; wenn eine neue freie staatliche Gemeinsamkeit ins Leben gerufen werden soll, so ist es nötig, sich bewusst zu werden, dass der Individualismus des Naturrechts und der Moral eine Begleiterscheinung der Auflösung des Staatslebens ist.

Die Wiederbelebung einer lebendigen Sittlichkeit ist nur dann möglich, wenn es ein „freies Volk geben und die Vernunft ihre sittliche Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden und aus einer eigenen Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen". — „Jeder Einzelne ist ein blindes Glied in der Kette der absoluten Notwendigkeit, an der sich die Welt fortbildet. Der Einzelne kann sich über diese Notwendigkeit nur erheben, wenn er erkennt, wohin die grosse Notwendigkeit will und aus dieser Erkenntnis die Zauberworte aussprechen lernt, die ihre Gestalt hervorrufen"[3]).

Das System der Sittlichkeit ist der erste Entwurf seiner in der Philosophie des Rechts weiter entwickelten und umgestalteten Staatslehre. Wie in der Kritik der Verfassung Deutschlands fällt auch hier der eminent politische Zug von Hegels Denken auf. Schon damals betont Hegel dem Kosmopolitismus der Aufklärung gegenüber die nationale Bedeutung des Staates, denn die Sittlichkeit findet ihre lebendige Verwirklichung allein in einem Volke. Diese Ansicht hatte im 18. Jahrhundert zuerst Montesquieu vertreten und er ist darum der eigentliche Ueberwinder des abstrakten Naturrechts. „Montesquieu hat sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker begründet, und wenn er sich nicht

[1]) Hegel, Werke, I. S. 409. Vgl. Rosenkranz S. 134.

[2]) Hegel, Werke, I. S. 408.

[3]) Rosenkranz S. 141.

zur lebendigsten Idee erhoben hat, doch schlechthin die einzelnen Einrichtungen und Gesetze nicht aus der sogenannten Vernunft deduciert, noch sie aus der Erfahrung abstrahiert und dann zu etwas Allgemeinem erhoben: sondern, wie die höheren Verhältnisse der staatsrechtlichen Teile, so auch die niedrigeren Bestimmungen der bürgerlichen Verhältnisse bis auf Testamente, Ehegesetze u. s. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen begriffen; und hiermit den empirischen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Systeme des Staats und der Gesetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menschenverstande selbst oder auch aus der allgemeinen Erfahrung heraus genommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weise gezeigt, dass die Vernunft und der Menschenverstand und die Erfahrung, aus welcher die bestimmten Gesetze herkommen, keine Vernunft und Menschenverstand a priori, was eine absolut allgemeine wäre, sind: sondern ganz allein die lebendige Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeinen Notwendigkeit zu begreifen sind“ [1]).

V.

Der Durchbruch in das Feld der objektiven Wissenschaft, wie Schelling die spekulativen Tendenzen des Zeitalters der Identitätsphilosophie bezeichnet hat [2]), ist auf dem Gebiet des Naturrechts zuerst von Hegel in dem System der absoluten Sittlichkeit, das er in den Jenenser Vorlesungen vortrug, angebahnt worden [3]). Aus dem methodischen Monismus der Identitätsphilosophie musste sich auch für Hegel ergeben, dass eine Trennung der positiven „Rechtswissenschaften“ von dem Naturrecht und der Politik keine logische Berechtigung habe und dass das „Positive“, soweit es die Geltung der Gesetze in einem Staate bezeichne, nur die Bedeutung einer Tatsache habe, die nicht in das Bereich der Spekulation gehöre. Wie Goethes naturwissenschaftliche Bestrebungen auf den jungen Schelling, so scheinen Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung auf den jungen Hegel

[1]) Hegel, Werke, I. S. 406.

[2]) Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Ph. VII. S. 225.

[3]) Rosenkranz S. 87.

gewirkt zu haben [1]). In der Einleitung zu seinen Berliner Vorlesungen über Aesthetik weist Hegel Schiller das Verdienst zu, „zuerst gegen jene abstrakte Unendlichkeit des Gedankens, jener Pflicht um der Pflicht willen, jenen gestaltlosen Verstand — welcher die Natur und Wirklichkeit, Sinn und Empfindung nur als Schranke fasse — früher schon die Totalität und Versöhnung gefordert, und ausgesprochen zu haben, als sie von der Philosophie als solcher erkannt worden" sei.

„Es muss Schiller das grosse Verdienst zugestanden werden, die Kantische Subjektivität durchbrochen und den Versuch gemacht zu haben, über sie hinaus die Einheit und Versöhnung denkend als das Wahre zu erfassen und künstlerisch zu verwirklichen" [2]).

Schiller geht in den Briefen über die ästhetische Erziehung von dem Gedanken aus, jeder Mensch trage die Anlage zu einem idealischen Menschen in sich. Dieser wahrhafte Mensch wird repräsentiert durch den Staat, welcher die objektive allgemeine gleichsam kanonische Form ist, in der die Mannigfaltigkeit der einzelnen Subjekte sich zur Einheit zusammenzufassen und zu verbinden trachte. Es sind zweierlei Arten möglich, wie der Mensch in der Zeit und der Mensch in der Idee zusammentrifft. Einerseits in der Weise, dass der Staat als die Gattung des Sittlichen und Rechtlichen die staatsfeindlichen Potenzen der Individualität aufhebt, andererseits so, dass das Individuum sich zur Gattung erhebt und der Mensch der Zeit sich zu dem der Idee veredelt. Nach Schiller soll die ästhetische Erziehung die Versöhnung zwischen Gattung und Individualität, Vernunft und Natur, bewirken, In diesem Gegensatz zu Kants Abstraktheit der ethischen Werte ist, wie sich aus den Jenenser Aufsätzen im kritischen Journal ergibt, Hegel mit Schiller einig. Das schöne Wechselverhältnis des Lebens wird durch den Zwang der Staatsgemeinschaft zerrissen. Das abstrakte Naturrecht und der Notstaat muss „in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft", einer Organisation des Lebens durch die Vernunft, aufgehoben, der Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit aufgelöst werden. Aus

---

[1]) Vgl. Rosenkranz S. 71.

[2]) Hegel, Werke, X[1]. S. 78 ff.

solchen Bemerkungen der Jenenser Abhandlungen dürfen wir schliessen, dass vor allem Schiller die Gestaltung der platonisierenden Staatslehre Hegels, des Systems der Sittlichkeit, beeinflusst hat. In Kants Philosophie fand die Gemeinsamkeit einer gewordenen Kultur keine Stelle, denn für ihn ist nur die Verwirklichung des Sittengesetzes durch das Individuum als solche wertvoll, die nationale Gemeinsamkeit, wie sie sich in Sitte und Recht ausspricht, konnte von Kants individualistischer Begründung des Rechts aus nicht in die Sphäre der Werte aufgenommen werden. Hegels System der Sittlichkeit ist der erste Ausdruck seines Ideals einer politischen Sittlichkeit. Charakteristisch für diese Epoche seiner Entwicklung sind die ästhetischen Motive, welche die Gestaltung seines „Naturrechts" bestimmt haben. Es ist mit auf den Einfluss Schillers zurückzuführen, wenn für Hegel damals ebenso wie für Hölderlin das politische Zukunftsideal des Kulturstaates in der Vergangenheit der griechischen Kultur lag. Die Totalität des Charakters, in welcher der subjektive Mensch mit dem objektiven Menschen identisch wird, besass nach Schiller das griechische Volk. Sie fehlte dem Zeitalter der Romantik, welches die nationale Gemeinsamkeit durch künstlerische Kultur anzubahnen suchte.

Dass Hegel sich von dem Naturrecht der Aufklärung abwandte und in dem System der Sittlichkeit an Plato anknüpfte, welcher in seinem Staate ein ideales politisches Ganzes in bestimmter erzieherischer Absicht dargestellt hat, ist in der Verwandtschaft der philosophischen Tendenzen beider Denker begründet; denn auch das System der Sittlichkeit ist aus dem Bestreben heraus entstanden, durch eine „neue Behandlungsart" des Naturrechts den objektiven Menschen, den Menschen im Grossen, begrifflich zu entwickeln und die erzieherische Aufgabe, welche die Philosophie der Aufklärung in politischer Absicht nicht hatte leisten können, durch ein System der spekulativen Politik der Wissenschaft wieder zu vindicieren.

Zweiter Teil.

Die Phaenomenologie und die politischen Schriften.

I.

In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie schildert Hegel Platon als den philosophischen Repraesentanten der griechischen Kultur, der in seiner Politeia nicht eine abstrakte Theorie, sondern die griechische Sittlichkeit „nach ihrer substantiellen Weise" dargestellt habe. Dass auch er von seiner Zeit abhängig gewesen, könne ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden, denn niemand könne seine Zeit überspringen [1]). Im Gegensatz zu dieser historischen Beurteilung, die die Beziehungen der platonischen Staatslehre zu dem geistigen und socialen Leben seiner Epoche betont, erblickte Hegel in der Frankfurter und Jenenser Periode in Platon den Philosophen, der den Begriff des Staates in seiner zeitlosen sittlichen Bedeutung erkannt und das Ideal eines freien Menschenverbands im Anschluss an die noch wenig komplicierten Verhältnisse des antiken staatlichen Lebens am vollkommensten dargestellt hatte. Nur so ist es zu verstehen, dass die Gestaltung des Systems der Sittlichkeit in so weitgehendem Masse an die Organisation des platonischen Stadtstaates sich anlehnt. Dass die Grundgedanken des Systems der Sittlichkeit jedoch auch noch in das Werk übernommen wurden, in dem Hegel in Gestalt einer Einführung in sein späteres Lehrsystem eine Entwicklungsgeschichte des allgemeinen Geistes gegeben hat, zeigt ein Blick auf das Kapitel der Phaenomenologie, das den Abschluss der dialektischen Entwicklung des tätigen Bewusstseins, die konkrete, „wahre" Sittlichkeit behandelt [2]).

[1]) Hegel, Werke, XIV. S. 242.
[2]) Hegel, Werke, II. S. 317—353.

Mit denselben Argumenten wie die Abhandlung über das Naturrecht bekämpft auch die Phaenomenologie den Formalismus der kantischen Moralphilosophie und zeigt die Widersprüche auf, in die sich die gesetzgebende Vernunft verwickeln muss, wenn sie sich auf die reine Form des Sollens beschränkt. Die wahre „an und für sich" seiende Sittlichkeit ist nicht eine blosse Forderung an den Einzelwillen, sondern der Wille Aller, der als Gesetz schlechthin gilt. Diese Sittlichkeit ist nur in einem Volke lebendig, wie es der griechische Staat in seiner besten Zeit gewesen ist. In dem Gesetz erkennt hier das Individuum sein eigenes Vernunftbewusstsein an und gehorcht nicht einem Befehl der Willkür, sondern den Geboten des objektiven Vernunftwillens selbst [1]. Wie die Abhandlung über das Naturrecht schildert die Phaenomenologie die Blüte und den Niedergang dieses Volksganzen. Wie dort wird der Gegensatz zwischen der lebendigen Sittlichkeit und ihrem Zerfall durch die Gegenüberstellung von griechischem Stadtstaat und römischem Weltreich verdeutlicht. Die sittlichen Mächte des staatlichen Lebens finden in dem „göttlichen und menschlichen Gesetz", der Familienpietät und den Staatsgesetzen, ihren Ausdruck: das göttliche Gesetz beruht auf der Bande des Blutes, seine Hüterin ist das Weib, das als solches der Natur näher steht; der Mann vermag von persönlichen Gefühlsregungen und Familieninteressen zu abstrahieren und seine ganze Persönlichkeit für das menschliche Gesetz, den Staat, einzusetzen. In der Darstellung des tragischen Konfliktes zwischen den „unterirdischen" göttlichen und den irdischen menschlichen Gesetzen hat Hegel die ewige Bedeutung der sophokleischen Antigone erblickt, an die er an dieser Stelle erinnert [2].

Innerhalb der Staatsgemeinschaft selbst besteht eine Spannung, die durch die Selbstsucht der Individuen hervorgerufen wird. Diesen centrifugalen Tendenzen der individuellen Eigensucht muss der Staat im Interesse seiner Selbsterhaltung entgegentreten. Das letzte Mittel zu ihrer Unterdrückung, die Probe auf die Lebensfähigkeit des Staates, ist der Krieg: hier gibt der Staat den Individuen, die in ihren Eigeninteressen verharren und

---

[1]) Hegel, a. a. O. S. 322 f.
[2]) Hegel, a. a. O. S. 329—332.

von dem Ganzen sich loszulösen streben, ihren Herrn, den Tod, zu fühlen [1]). Sind die centrifugalen Elemente (das ,,System der Realität“) einmal so erstarkt, dass sie der allgemeinen Sittlichkeit Herr werden, so ist das Gemeinwesen seinem Untergang geweiht. Es ist die welthistorische Epoche, in der die nicht mehr lebensfähigen griechischen Staaten, für Hegel damals noch die Prototypen wahren staatlichen Lebens, in die das römische Weltreich aufgingen. In der Phaenomenologie hat Hegel diese Epoche dargestellt als den Uebergang vom ,,wahren, sittlichen Geist“ in den allgemeinen ,,Rechtszustand“. Nach der Zerstörung der freien staatlichen Gemeinwesen bleibt nur die abstrakte Rechtspersönlichkeit des Einzelnen übrig, das ,,leere Eins der Person“. Die Rechtspersönlichkeit des Individuums bildet das Thema dieser Bewusstseinsstufe des allgemeinen Geistes, Kosmopolitismus und stoische Moral sind ihr philosophisches Spiegelbild. Die Vielheit der persönlichen Atome, wird auf einen Centralpunkt, den ,,Herrn der Welt“ bezogen, ,,die absolute zugleich alles Dasein in sich fassende Person, für deren Bewusstsein kein höherer Geist existiert“ [2]).

Es geht aus der angeführten Stelle hervor, dass die Phaenomenologie ebenso wie das System der Sittlichkeit von dem Idealtypus des antiken Staates beeinflusst ist. Erinnern wir uns, dass die Entstehung des Werkes in die Zeit des Ereignisses fällt, das den Zusammenbruch des preussischen Staates bedeutete, nämlich das Jahr der Schlacht bei Jena, so tritt aufs deutlichste ins Bewusstsein, wie unzeitgemäss dieses System der Sittlichkeit war, das ohne Rücksicht auf historische Bedingtheit die antike Staatslehre als Vorbild für die Erneuerung des modernen Staatslebens aufstellen zu können glaubte. Und doch war Hegel schon vor dem Erscheinen der Phaenomenologie zu einem andern Staatsbegriff gelangt, der auf historischer Erfahrung beruhend in ganz anderer Weise die wesentlichen Merkmale eines Staates formulierte. Der Staatsbegriff, wie er in den politischen Schriften Hegels über Deutschlands und Württembergs Verfassung uns entgegentritt, ist von dem spekulativen Begriff des Volksganzen völlig verschieden; in diesen Schriften unter-

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 346 f.
[2]) Hegel a. a. O. S. 348—353.

sucht Hegel zum ersten Mal die geschichtliche Realität des modernen Staates, eine Untersuchung, die für die Weiterentwicklung seiner Socialphilosophie von entscheidender Bedeutung ist.

II.

Das Problem der politischen Regeneration Deutschlands, das in jener Zeit die edelsten Geister der Nation beschäftigte, ist der Gegenstand dreier politischer Schriften Hegels, die die Verfassung Württembergs und des deutschen Reiches behandeln und ein wichtiges Zeugnis sind für die Wandlung, die Hegels philosophische Staatslehre in dieser Zeit erfahren hat. In der Kritik dieser Schriften spricht sich ein leidenschaftlicher auf die Beeinflussung des geschichtlichen Geschehens gerichteter Wille des jungen Publicisten aus, von dem sein Biograph Rosenkranz berichtet, es sei sein Ehrgeiz gewesen, der Macchiavelli Deutschlands zu werden [1]).

Von der Flugschrift „Ueber die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung", die im Sommer des Jahres 1798 in Frankfurt geplant war, ist nur ein Fragment, die Einleitung, erhalten, das einigen Freunden in Stuttgart mitgeteilt, aber nicht veröffentlicht wurde [2]). Gleichfalls nicht veröffentlicht wurde die im Jahre 1801/02 entstandene „Kritik der Verfassung Deutschlands" [3]). Erheblich später, im Jahre 1817, ist eine, in diesen Zusammenhang gehörige Abhandlung in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur erschienen, unter dem Titel: „Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816. I—XXXIII. Abteilung" [4]). Der Untersuchung des

---

[1]) Rosenkranz, Leben Hegels. S. 236. Vgl. ebend. S. 245 Hegels Aeusserung über Macchiavelli, den er aufs höchste bewunderte.

[2]) Vgl. Rosenkranz, a. a. O. S. 91. Dilthey a. a. O. S. 137.

[3]) Die Datierung von Rosenkranz (1806—1808) a. a. O. S. 225 ist unrichtig. Vgl. Dilthey a. a. O. S. 140. Die Schrift ist 1893 von Mollat aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben worden; ein teilweiser Abdruck findet sich bei Haym a. a. O. S. 496—502.

[4]) Hegel, Werke, XVI[1], S. 219—360.

Staatsbegriffs, der diesen publicistischen Schriften zu Grunde liegt, haben wir uns im folgenden zuzuwenden.

Der ersten Periode am nächsten steht die Flugschrift „über die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs". In dem uns erhaltenen Fragment macht sich neben dem Einfluss Platons vor allem derjenige Rousseaus geltend [1]). In der Frage nach der Neugestaltung des Staates, die seit der französischen Revolution und mit dem Zusammenbruch des alten Staatensystems auch für die deutschen Staaten zum Problem geworden war, stellt sich Hegel auf die Seite des modernen Staatsgedankens. Der Staat, das ist der Grundgedanke der Einleitung zu der Flugschrift, hat die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Den bestehenden positiven Rechten fehlt es an dem Zusammenhang mit dem Ganzen. Allgemein herrsche das Gefühl der Unhaltbarkeit der bestehenden staatlichen Zustände; Pflicht jedes Einzelnen und jedes Standes sei es, dem staatlichen Ganzen gegenüber seine kleinlichen Eigeninteressen aufzugeben. Für die Menschen von besseren Wünschen, reinerem Eifer, sei es Zeit, ihre Wirksamkeit auf die Veränderung der veralteten Teile der Verfassung zu richten. „Wie blind sind diejenigen, die glauben mögen, dass Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze, die mit den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist, länger bestehen, dass Formen, an denen Verstand und Empfindung kein Interesse mehr nimmt, mächtig genug seien, länger das Band eines Volkes auszumachen!" [2]).

Gegen einen unvermittelten Uebergang zum Repraesentativsystem nach französischem Muster äussert Hegel in diesem Fragment Bedenken; noch zweifelt er daran, ob es „in einem Lande, das seit Jahrhunderten Erbmonarchie hatte, rätlich sei einem unaufgeklärten, an blinden Gehorsam gewöhnten und von dem Eindruck des Augenblicks abhängigen Haufen plötzlich die Wahl seiner Vertreter zu überlassen" [3]). Er schlägt vor, so lange die Masse noch unmündig sei und ihre Rechte nicht kenne, das Wahlrecht in die Hände „eines vom Hof unabhängigen Korps von aufgeklärten und rechtschaffenen Männern nieder-

[1]) Vgl. Rosenkranz a. a. O. S. 91.
[2]) Rosenkranz S. 93. Dilthey S. 138.
[3]) Vgl. Haym, a. a. O. S. 67. Dilthey S. 139.

zulegen“, wobei er sich die Schwierigkeit, eine derartige Versammlung durch irgend eine Wahlart zusammenzubringen, nicht verhehlt.

Tritt Hegel hier auch schon grundsätzlich für die Repraesentativverfassung ein, so steht das Fragment doch zeitlich und gedanklich der Abhandlung über das Naturrecht nahe. Eine neue begriffliche Fassung des Wesens des modernen Staates tritt uns erst in der Kritik der Verfassung Deutschlands entgegen, in der Hegel im Gegensatz zu dem abstrakten unhistorischen Staatsbegriff des Naturrechts anknüpft an die gegebenen staatlichen Bildungen der neueren Geschichte.

III.

Bei der Untersuchung der Frage, wie eine politische Reorganisation des deutschen Reiches möglich sei, geht Hegel zunächst vom Begriff des Staates überhaupt aus und prüft, welche wesentlichen Merkmale zu einem solchen gehören. Nach der Naturrechtslehre war die Souveränität, rechtlich unumschränkte Gewalt nach innen und aussen, das wesentliche Merkmal der Staatsgewalt. An dieser Definition gemessen war das alte deutsche Reich überhaupt kein Staat. Als einzig notwendiges Merkmal des Staates lässt Hegel in der Schrift über die deutsche Reichsverfassung nur die Wehrgewalt des Staates gelten. „Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist.“ Diese Verbindung muss nicht nur die Absicht, sondern auch die Macht haben sich zu verteidigen. Alle andern Aeusserungen der Staatsgewalt seien, wie Hegel ausführt, in ihrer Mannigfaltigkeit aus der geschichtlichen Differenzierung der Staatenbildungen entstanden und daher zufällig. Hegel bekennt sich also an dieser Stelle zu einer von dem System der Sittlichkeit völlig abweichenden Begriff vom Staate. Von der Behauptung, dass nur ein „Volk“, ein sittliches Ganzes, sich zu einem Staat zusammenzuschliessen vermöge, verlautet nichts mehr. Im Gegensatz zu dem früheren Staatsbegriff wird gerade besonders hervorgehoben, dass die modernen Staaten nicht wie die antiken Republiken auf der inneren Verbindung eines Volkes in Sprache, Religion, Sitte und Bildung beruhen, sondern die

verschiedenartigsten religiösen, sprachlichen und nationalen Besonderheiten umfassen [1]). Die nationale Einheit, wie sie in der griechischen Polis in Gestalt einer gemeinsamen religiösen Kultur, einer gemeinsamen Sprache und Sitte existiert hatte und in dem System der Sittlichkeit für den Staat überhaupt gefordert worden war, wird nicht mehr als wesentliches Erfordernis eines Staatsganzen anerkannt. „Im modernen Staat überwältigt Geist und Kunst der Organisation die bestehenden Unterschiede der Bildung, Konfession und Nationalität, so dass Ungleichheit der Bildung und Sitten überall in den neueren Staatenbildungen Europas bestehen" [2]). Gleichgültig ist für den Begriff des Staates die Art der Verfassung, der Verwaltung, der Gesetzgebung, der Gleichheit oder Ungleichheit der bürgerlichen Rechte. Ja es ist nach der hier vertretenen Auffassung von den Aufgaben des Staates sogar notwendig, dass in Angelegenheiten seiner Mitglieder der Staat sich mit der obersten Aufsicht begnüge und ihrer eigenen Tätigkeit einen möglichst freien Spielraum lasse. Die Freiheit der Bürger sei nicht bloss notwendig und wesentlich, sondern für den Staat selbst erwachse aus der Lebendigkeit und dem Selbstgefühl seiner Glieder der grösste Nutzen; das Volk sei glücklich, dem der Staat in dem untergeordneten allgemeinen Tun viel freie Hand lasse und die

---

[1]) Vgl. Haym a. a. O. S. 496 ff.

[2]) Haym S. 498. Hegel betont hier zum ersten Mal den grossen Gegensatz in der gesellschaftlichen Struktur des antiken und modernen Staates. „In unseren Zeiten mag unter den Gliedern eines Staates ein ebenso loser oder gar kein Zusammenhang stattfinden in Rücksicht auf Sitten, Bildung und Sprache, und die Identität derselben, dieser ehemalige Grundpfeiler der Verbindung eines Volks, ist jetzt zu den Zufälligkeiten zu zählen, deren Beschaffenheit eine Menge nicht hindert, eine Staatsgewalt auszumachen. Rom und Athen und auch jeder andere kleine Staat könnte nicht bestehen, wenn die vielen Sprachen, die im russischen Reiche gangbar sind, in seinem Umkreis gesprochen würden; ebensowenig wenn unter seinen Bürgern die Sitten so verschieden wären, als sie in jenem Reiche, als sie und die Bildung es schon in jeder Hauptstadt eines grossen Landes sind." Auch die früher geforderte Einheit von Staat und Religion könne der moderne Staat entbehren: „Die Staatsgewalt hat als reines Staatsrecht sich von der religiösen Gewalt und ihrem Rechte zu sondern und für sich Bestand genug zu erhalten und sich so einzurichten gewusst, dass sie der Kirche nicht bedarf und hat sie wieder in den Zustand der Trennung von sich gesetzt, den sie in ihrem Ursprunge, in dem römischen Staate, hatte."

Staatsgewalt wahrhaft stark, die durch den freien und unpedantisierten Geist ihres Volkes unterstützt werde.

Bei der Grösse der modernen Staaten ist die Realisierung des antiken Ideals, wonach jeder freie Mann an der Beratschlagung und Bestimmung der allgemeinen Angelegenheiten Teil haben soll, unmöglich [1]. Einen Ersatz für das im modernen Staat verloren gegangene Mitbestimmungsrecht des Einzelnen erblickt Hegel in der Beteiligung der Bürger an den Aufgaben der staatlichen G e m e i n w e s e n. Diesen „untergeordneten Systemen und Körpern" kann der moderne Staat einen grossen Teil seiner Aufgaben überlassen: „jeder Stand, Stadt, Dorf, Gemeinde u. s. w. kann der Freiheit geniessen, dasjenige, was in ihrem Bezirk liegt, selbst zu tun und auszuführen". Die Rechte der Städteverwaltungen, die Organisation der kirchlichen Anstalten, der Armenpflege, überhaupt der grösste Teil der socialen Aufgaben und Verbände haben sich durch das freie Tun der Bürger, nicht durch die Staatsgewalt erhalten und entwickelt. Dieser steht allerdings das oberste Aufsichtsrecht zu, jedoch bekämpft Hegel hier ebenso wie in der Abhandlung über das Naturrecht die Staatsdoktrin der Aufklärung, nach der alle gesellschaftlichen Einrichtungen der Polizeigewalt des Staates unterworfen und von ihr geleitet werden sollten: Staatstheorien, die „in unseren Zeiten teils von seinwollenden Philosophen und Menschheitrechtelehrern aufgestellt, teils in ungeheuren politischen Experimenten realisiert worden sind". Eine solche Staatsregierung mache ihre Bürger unselbständig und könne daher auch kein lebendiges Tun, keine Unterstützung von seinem Selbstgefühle erwarten. Als Muster eines Landes, in dem „Alles von oben herunter geregelt ist", nennt Hegel Preussen, einen Staat, den ein einzelnes Genie für eine gewisse Zeit „zu einer ephemerischen Energie" hinaufzuzwingen gewusst habe [2].

Das Ergebnis von Hegels Kritik der Reichsverfassung ist, dass, an dem hier aufgestellten Staatsbegriff gemessen, dem deutschen Reiche die notwendigen Eigenschaften eines Staates fehlen. Der Reichsverband ist ein blosser „Gedankenstaat", sowohl die Heeres- wie die Finanzgewalt versagen, wenn sie in Funktion treten sollen, ebenso die Reichsjustiz. Es fehlt das Minimum,

---

[1]) Vgl. Haym a. a. O. S. 498 f.

[2]) Haym a. a. O. S. 502.

was von einem Staate gefordert werden kann, die Verwirklichung einer gemeinsamen Verteidigung [1]). Für die Vergangenheit hat die alte Reichsverfassung eine kulturelle Bedeutung gehabt, sie hat die Entwicklung unabhängiger Persönlichkeiten und damit auch ein freies religiöses Leben begünstigt und ermöglicht. Dagegen waren notwendige Folgen des losen staatlichen Gefüges die politische Machtlosigkeit des Reichs und die grossen Gebietsverluste, die Deutschland im Verlauf seiner Geschichte vom westfälischen Frieden bis zum Frieden von Luneville erlitten hat. Den Zusammenschluss zu Einheitsstaaten, der England, Frankreich und Spanien in ihrer geschichtlichen Entwicklung gelungen ist, haben unter den europäischen Staaten Deutschland und Italien nicht zu realisieren vermocht. Wie Macchiavelli für Italien erblickte Hegel für Deutschland nur eine Möglichkeit, dem politischen Untergang zu entgehen: nämlich in der gewaltsamen Unterwerfung der kleineren Staaten, durch eine deutsche Grossmacht. Einen Staatenbund gleichberechtigter Staaten hielt er nicht für eine Dauer versprechende Bildung. Er glaubte in jener Zeit noch, dass von den deutschen Grossmächten nicht Preussen, sondern Oesterreich die führende Stellung zufallen werde und zwar darum, weil das wahre politische Interesse der deutschen Nation, nämlich das Interesse an der Gestaltung eines modernen auf einer Repräsentativverfassung beruhenden Staates, keinen Schutz bei Preussen finden werde. Ein preussischer Krieg könne in der öffentlichen Meinung nicht für einen deutschen Freiheitskrieg gelten, weil die preussischen Landstände gegenüber der Krone ihre Bedeutung völlig eingebüsst hätten. Dagegen biete Oesterreich für die Entwicklung einer deutschen Repräsentativverfassung die besten Aussichten. Um eine kräftige Staatsmacht zu schaffen, müsste das Heer zu einer Armee vereinigt, dem Kaiser der Oberbefehl übertragen und die Mitwirkung der Nation durch eine parlamentarische Vertretung ermöglicht werden.

In der Gestaltung des Einheitsstaats und einer Repräsentativverfassung hat Hegel das Grundproblem der politischen Entwicklung Deutschlands schon damals erkannt und ausgesprochen. Mag er auch die politische Bedeutung und Lebenskraft Preussens noch unterschätzt haben,

[1]) Vgl. Haym a. a. O. S. 485 ff.

dass Deutschland nur durch eine Politik der Macht zu einem Einheitsstaat zusammengeschweisst werden könne, hat die geschichtliche Entwicklung bestätigt.

,,Durch die Gewalt eines Eroberers müsste die Nation in eine Masse versammelt und gezwungen werden, sich als eine politische Einheit zu betrachten; die Grossmut dieses Thesens müsste dann dem Volke, das er aus zerstreuten Völkern geschaffen, einen Anteil an dem Gemeinwesen, eine freiheitliche Organisation geben" [1]).

Die Erneuerung eines Staates ist eine weltgeschichtliche Tat, die nur durch ein politisches Genie verwirklicht werden kann, eines jener grossen heroischen Individuen, von denen Hegel später in der Einleitung zu seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen [2]) gesagt hat, es sei ihre Bestimmung die ,,Geschäftsführer des Weltgeistes" zu sein. Es gab zu Hegels Zeit nur ein solches Individuum, das diese Aufgabe hätte lösen können und an das er an dieser Stelle wohl auch gedacht hat: Napoleon.

IV.

Die nächste grössere politische Schrift ist zehn Jahre nach dem Erscheinen der Phaenomenologie anlässlich des Verfassungsstreits zwischen dem König und den Landständen Württembergs veröffentlicht worden. Friedrich I. hatte als der erste deutsche Bundesfürst seinem neuen Königreich Württemberg nach den Bestimmungen der Wiener Kongressakte eine Verfassung gegeben und den im Jahre 1815 einberufenen Landständen den Verfassungsentwurf vorgelegt. Die Landstände, die die Beibehaltung der altwürttembergischen Verfassung und ihre Einführung in die neuen Landesteile verlangten, lehnten den Entwurf ab [3]). In dem infolgedessen entstandenen Verfassungsstreit, der erst unter dem Nachfolger König Wilhelm I. 1819 beigelegt worden ist, nahm Hegel in seiner Schrift für den Monarchen Partei, der im Gegensatz zu den Ständen den modernen Staatsgedanken vertrat.

Der Streitpunkt, um den sich die Verhandlungen der Landstände drehen, ist, so führt Hegel in seiner Abhandlung aus, die

---

[1]) Haym, S. 74.

[2]) Hegel, Werke, IX. S. 39.

[3]) Ueber den Verfassungsstreit und seine Geschichte vgl. Mohl, Das Staatsrecht des Königreichs Württemberg, Tübingen 1829, S. 52 f.

specifisch moderne Frage, ,,die das Altertum, selbst das gebildete Griechenland und Rom nicht gekannt haben: wie dem Volke ein Anteil und eine Einwirkung auf die Regierung des Staates eingeräumt werden könne". Es handelt sich um die Konstituierung eines der neuen deutschen Staaten, die an die Stelle des alten Scheinreichs getreten sind.

Hegel erblickt in dem Verfassungsentwurf [1]) einen Fortschritt gegenüber der alten Verfassung, die er mit einem alten den Bedürfnissen seiner Bewohner nicht mehr entsprechenden Hause vergleicht. Das einzige, was er an dem Entwurf beanstandet, sind die Bestimmungen über die Wählbarkeit, weil sie auf einer verkehrten atomistischen Staatsanschauung beruhten. Mehr als der zufällige Besitz oder das zufällige Alter sei die sociale Bewertung der persönlichen Tüchtigkeit, die Ausübung eines Amtes, eines Gewerbes oder einer Geschicklichkeit, d. h. der gesellschaftliche Aufbau des Staates in Betracht zu ziehen, wenn es sich um die Verteilung politischer Rechte handle. ,,Denn das Alter, imgleichen das Vermögen, sind Qualitäten, welche bloss den Einzelnen für sich betreffen, nicht Eigenschaften, welche sein Gelten in der bürgerlichen Ordnung ausmachen" [2]). Vollends verkehrt sei es, Staatsbeamte, Geistliche und Aerzte von der Wählbarkeit auszuschliessen. Denn die wichtigste Eigenschaft, die von den Deputierten verlangt werden müsse, sei der ,,Sinn des Staates", der nur durch die habituelle Beschäftigung mit den allgemeinen Angelegenheiten erworben wird. Bei der Wahl der Deputierten sei daher darauf Rücksicht zu nehmen, dass die Wahlmänner vornehmlich aus solchen Verhältnissen hervorgehen, in welchen jener Sinn gebildet werde [3]).

---

[1]) In dem Entwurf war die Einführung einer Kammer mit 50 Virilstimmen und 73 gewählten Abgeordneten vorgesehen, deren Wählbarkeit an die Bedingung eines Alters von 30 Jahren, des Besitzes eines gewissen Vermögens und der Zugehörigkeit zu einem der drei christlichen Religionsbekenntnisse geknüpft war. Für die aktive Wahlfähigkeit wurde ein Alter von 25 Jahren gefordert. Den Ständen war die Teilnahme bei der Erlassung aller die persönliche Freiheit, das Eigentum oder die Verfassung betreffenden Gesetzen sowie das Recht der Steuerbewilligung, der Petitionen und Beschwerden an den König und der Beantragung einer Untersuchung gegen königliche Beamte zugesichert.

[2]) Hegel, Werke, XVI[1], S. 240.

[3]) Hegel a. a. O. S. 233 f.

Aus der Kritik, die Hegel an dem Verhalten der Landstände übt, heben wir, ohne der Abhandlung in ihren Einzelheiten zu folgen, die für unsere Untersuchung wichtigen Punkte heraus.

Die altwürttembergische Verfassung ist für Hegel ein Beispiel für die dualistische Staatsauffassung, die das Mittelalter beherrscht hat. „Indem Fürst und Land als Eigentümer und Inhaber von besonderen Gerechtsamen in der Weise von Privat-Berechtigten einander gegenüber, und so unter einem Dritten, der Gewalt von Kaiser und Reich, standen, waren sie wie unter einem Praetor im Falle, Verträge mit einander zu schliessen und sie nach der Weise des Privatrechts gegeneinander verhalten zu können“ [1]). Im alten Württemberg gab es einen permanenten ständischen Ausschuss mit ausgedehnten Befugnissen wie Steuerverwaltung, Beamtenanstellung und Besoldung. Abgesehen von den Missbräuchen und Gesetzwidrigkeiten in der Verwendung der Staatsgelder, die sich die Stände zu schulden kommen liessen, wie Hegel auf Grund einer anonymen Schrift über die Verwaltung der württ. Landeskasse durch die Ausschüsse der Landstände v. J. 1799 nachweist, war die Stellung der Stände innerhalb des Staates in der früheren Form unhaltbar geworden. Bei Streitigkeiten zwischen Fürsten und Ständen, die in dem mittelalterlichen Staat eine zweite Regierungsgewalt im Staate gewesen waren, hatte früher Kaiser und Reich entschieden. Das deutsche Reich existiert nicht mehr, die deutschen Staaten sind nicht mehr Reichslehen, was sie vor Jahrhunderten waren, sondern selbständige Staaten. Die Bestimmungen des Privatrechts sind auf das Verhältnis zwischen Fürst und Volk nicht übertragbar. Im Geiste der antiken Lehre — dies ist das Neue seiner Staatstheorie — hebt er hier gegenüber der mittelalterlichen Staatsauffassung die „ursprüngliche substantielle Einheit“ des Staats hervor: Regierung und Volk stehen nicht in einem zufälligen Vertragsverhältnis zueinander, das aus dem subjektiven Bedürfnis und der Willkür Beider herstammt, sondern der staatliche Zusammenhang des Ganzen ist „ein objektives, notwendiges, von der Willkür und dem Belieben unabhängiges Verhältnis“ [2]).

Der zweite Hauptpunkt der Kritik betrifft die Tatsache.

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 263.

[2]) Hegel a. a. O. S. 264.

dass die Landstände, ohne die Verfassung nach ihrem sachlichen Werte zu prüfen, das Verlangen nach der Herstellung des alten positiven Rechts ausgesprochen haben. Die Art, wie sich die württembergischen Landstände verhalten, stelle gerade das Widerspiel von dem Ereignis vor, das vor 25 Jahren sich zugetragen und damals in allen Geistern Widerhall gefunden habe: damals sollte in einer Staatsverfassung nichts als gültig anerkannt werden als was sich vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen vermochte. „Man musste den Beginn der französischen Revolution als den Kampf betrachten, den das vernünftige Staatsrecht mit der Masse des positiven Rechts und der Privilegien, wodurch jenes unterdrückt worden war, einging. In den Verhandlungen der würtembergischen Landstände wiederholt sich der Kampf dieser Principien, nur dass die Stellen verwechselt sind.“ Die Landstände scheinen die letzten 25 Jahre, „die reichsten wohl, welche die Weltgeschichte gehabt hat, und die für uns lehrreichsten, weil ihnen unsere Welt und unsere Vorstellungen angehören, verschlafen zu haben. Es konnte kaum einen furchtbareren Mörser geben, um die falschen Rechtsbegriffe und Vorurteile über Staatsverfassungen zu zerstampfen, als das Gericht dieser 25 Jahre, aber diese Landstände sind unversehrt daraus hervorgegangen, wie sie vordem waren.“

Es kommt nicht auf das Alter eines Rechts an, wenn es sich um die Beurteilung desselben handelt. Hundertjähriges positives Recht geht mit Recht zu Grunde, wenn die Basis wegfällt, welche die Bedingung seiner Existenz ist [1]).

Als Resultat unserer vorstehenden Untersuchung ergibt sich, dass der Staatsbegriff in den politischen Schriften Hegels, und zwar wiederum im engsten Zusammenhang mit seinen geschichtlichen Arbeiten, eine bedeutsame Fortbildung erfahren hat. Während das System der Sittlichkeit und die Abhandlung über das Naturrecht noch ganz von der antiken Staatslehre und damit indirekt von der geschichtlichen Gestaltung der antiken Polis beeinflusst war, lernen wir in den publicistischen Schriften, namentlich in der Kritik der Verfassung Deutschlands, Anschauungen über die Eigenart des modernen Staats kennen, die sich mit der politischen Doktrin Wilhelm von Humboldts und den

[1]) Hegel a. a. O. S. 266.

späteren Reformbestrebungen des Freiherrn vom Stein nahe berühren. Gegenüber dem Staatsideal des Systems der Sittlichkeit war noch in der Phaenomenologie die neugewonnene Erkenntnis vom Wesen des modernen Staates und seinem Gegensatz zur antiken Polis zurückgetreten. An sie knüpft die Weiterentwicklung von Hegels Socialphilosophie an. Das Moment der Besonderheit des modernen Staates musste Hegels Geistesart entsprechend in seinem Staatsbegriff eine Stelle finden. Dies ist eine der Aufgaben seiner Philosophie des Rechts und der Geschichte, der „Lehre vom objektiven Geist".

Dritter Teil.

Die Philosophie des Rechts.

I.

Hegels Philosophie des Rechts ist durch den Umstand, dass sie einer den politischen Interessen entfremdeten Generation zum ersten Mal wieder den Wert und die Bedeutung des Staates für die gesamte Kultur zum Bewusstsein brachte, nicht nur für die Staats- und Geschichtswissenschaft, sondern auch für die politische Entwicklung der Nation selbst von entscheidendem Einfluss gewesen [1]).

Die bekannte Bemerkung der Vorrede „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig" war der Anlass für eine bis auf die jüngste Zeit fortwirkende höchst ungerechte Beurteilung des Werkes, wobei meist gedankenlos die Behauptung Hayms nachgesprochen wurde, die Philosophie des Rechts sei lediglich ein Abbild des damaligen preussischen Staates und bezeichne einen Abfall Hegels von den Ideen seiner Ju-

---

[1]) Vgl. Windelband, Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts S. 38 ff. u. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat (1908) S. 265 f., der als die drei grossen Staatsbefreier Deutschlands Hegel. Ranke und Bismarck nennt. Ueber Naturrecht und Staatswissenschaft hat Hegel im Wintersemester 1817/18 in Heidelberg eine 6stündige Vorlesung gehalten. Die erste Darstellung der neuen Form seiner Philosophie des Rechts findet sich in der gleichzeitig erschienenen „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", und zwar in der Lehre vom „objektiven Geist". Vgl. Kuno Fischer, a. a. O. S. 104, 145 f. Die Entstehungszeit des unter dem Titel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" 1821 erschienenen Werkes, das die Fortbildung des Systems der Sittlichkeit darstellt, ist sonach etwa in das Jahr 1817 zu verlegen.

gend [1]). Und doch ist jener oft citierte Satz nur eine paradoxe Umschreibung der idealistischen Grundanschauung seiner Philosophie, dass die Vernunftwerte sich in der Geschichte der Gattung verwirklichen und nicht nur die Bedeutung eines transcendentalen Sollens haben. Abgesehen davon, dass Hegels Staatslehre tatsächlich über die damaligen preussischen Zustände mit der Forderung von Kammern und Schwurgerichten weit hinausgeht [2]), ist, soweit ich sehe, der Zusammenhang von Hegels Staatsbegriff und seiner Philosophie der Geschichte, den wir im Verlauf unserer Untersuchung zu verfolgen haben werden, fast durchweg unberücksichtigt geblieben. Die Frage Kants: ,,Wie ist freies sittliches Handeln möglich?" wandelt sich bei Hegel in das Problem: ,,Wie verwirklicht sich die Freiheit?" Die Autonomie des freien Willens, die Kant am Schlusse seiner Kritik der praktischen Vernunft mit dem Phänomen des gesetzmässigen Umlaufs der Gestirne in Parallele gesetzt hatte, will Hegel in einem weiteren überindividuellen Umfang als das Wesen der Gattungsvernunft aufzeigen, die sich im staatlichen und geschichtlichen Leben der Völker objektiviert. Darin lag, was neuerdings Dilthey mit Recht betont hat, vom Anfang seiner Entwicklung an der entscheidende Grundzug seines Denkens, dass er Kants Transcendentalbegriffe in Beziehung zu ihrer geschichtlichen Realisation brachte.

Das Thema seiner Socialphilosophie umfasst die Probleme des Ethischen im weitesten Umfang, d. h. ausser dem Recht im engeren Sinne Moral, Gesellschafts- und Staatslehre. Die Frage, wie die subjektive Selbstbestimmung des Willens mit der Gesetzlichkeit und den überpersönlichen Formen des Gesellschafts- und Staatslebens versöhnt werden könne, ist das eigentliche Freiheitsproblem Hegels. Wie die encyklopädische Darstellung des Systems knüpft auch die Philosophie des Rechts an die Individualpsychologie an [3]). Der natürliche Wille, der durch keine Norm

[1]) Vgl. Haym, a. a. O. S. 366 f. ,,Es ist die praktische und staatliche Wirklichkeit, wie sie 1821 in Preussen besteht, auf deren Begreifen Hegel die Ethik in ähnlicher Weise anweist wie Bacon die Naturphilosophie auf das Begreifen der Natur."

[2]) Vgl. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. III. S. 721; Gans, Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie, a. a. O. S. XI.

[3]) Hegel, Werke, VIII. S. 45 (§ 11).

gebunden den zufälligen partikularen Neigungen und Trieben anheimgegeben ist, ist erst „an sich“ frei, er bildet in seiner faktischen Gegebenheit die reale Triebfeder des Wollens. Der freie vernünftige Wille muss über die Unmittelbarkeit der Triebe und Neigungen hinausgehen; dies ist der Sinn und das Ziel jeder Erziehung. „Der Mensch, der an sich vernünftig ist, muss sich zur Produktion seiner selbst durcharbeiten, durch das Hinausgehen aus sich, aber ebenso durch das Hineinbilden (der Vernunftzwecke) in sich.“ Erst durch die Unterwerfung unter die Gebote der Vernunft erreicht der Wille seine Bestimmung.

Solange es sich nur um den subjektiven „für sich seienden“ Willen handelt, ist der Gegenstand des Wollens noch der Willkür der Wahl überlassen, denn der Inhalt dieses Wollens ist an einen bestimmten normativen Inhalt nicht gebunden. Kants Freiheitsbegriff enthält als Hauptmoment nur die Beschränkung der Freiheit oder Willkür dahin, dass sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne. Wie Rousseau geht Kant von der Grundanschauung aus, der Wille des Einzelnen sei der Ausgangspunkt von Recht und Sittlichkeit [1]. Gegenüber Rousseau und Kant weist Hegel darauf hin, dass die Zusammenhänge von Sitte, Staat und Recht zwar von der Subjektivität des Willens getragen, aber von ihr unabhängig gelten [2]. Der Schwerpunkt seiner Ethik liegt nicht wie bei Kant im Subjekt, sondern in den objektiven Zwecken und Gestaltungen der kulturellen Gemeinsamkeit. Die Subjektivität der Freiheit ist die dürftigste, die „abstrakte“ Form der Freiheit. Sie bildet bei der Entwicklung des Begriffs nur ein „Moment“ des Sittlichen, weil alle, auch die höchsten objektiven Kulturwerte sich, wenn ich sie anerkennen soll, vor meiner Vernunft legitimieren müssen. „Dies ist die unendliche Habsucht der Subjektivität alles in dieser einfachen Quelle des reinen Ich zusammenzufassen und zu verzehren [2].“ Recht und Moral sind, weil sie eine zwar allgemeine, aber nur auf das Individuum sich beziehende Geltung besitzen, nur „abstrakte“ begriffliche Formen des Ethischen. Sie beherrschen die Sphäre der Subjektivität, an die sie sich in Gestalt von rechtlichen oder moralischen Normen wenden. Die Subjektivität wird aber weiter bestimmt durch die geschichtliche Ge-

[1] Vgl. Hegel, Werke, VIII. S. 48 (§ 15).

[2] Hegel a. a. O. S. 59. (Zusatz zu § 26); ebend. S. 61 (§ 29).

staltung des Gemeinschaftslebens, das „Recht des Staates“. Erst in dieser Sphäre findet der Begriff der Freiheit nach Hegel, der auch hierbei grundsätzlich an Ideen Fichtes anknüpft, seine „konkrete“ Gestaltung.

Die logische Entwicklung der ethischen Grundbegriffe führt sonach durch eine Reihe von Bestimmungen vom Abstrakten zum Konkreten, d. h. von den Kategorien des abstrakten Rechts (Naturrechts) und der Moral zur Lehre von der Sittlichkeit, in der gezeigt wird, wie jene allgemeinen inhaltsarmen Wertbegriffe erst in der Sphäre des gesellschaftlichen, staatlichen und geschichtlichen Lebens ihre Erfüllung finden.

II.

Hegels Rechts- und Gesellschaftslehre geht aus von dem ethischen Grundbegriff der Persönlichkeit. Im Rechtsgebot: „Sei eine Person und respektiere die andern als Personen [1])!“ drückt sich die Freiheit des Menschen als abstrakte Norm in negativer Form aus. Das Verbot die Persönlichkeitsrechte anderer zu verletzen, liegt allen Rechtsgeboten zu Grunde [2]). Wie bei Kant ist der legale Wille vom moralischen durch seinen negativen Bestimmungsgrund unterschieden. Beim abstrakten Recht kommt es nicht auf die Triebfeder des Willens, auf meinen Grundsatz und meine Absicht, sondern auf die Nichtverletzung der Rechtsverbote, die Erlaubnis oder Befugnis an. Aus dem Recht der Person leitet Hegel die Grundbegriffe des Naturrechts ab. Diese ergeben sich aus dem Verhältnis der Person zu den Dingen und zu anderen Personen. Hegel verwirft die Einteilung des römischen Rechtssystems in Personen- und Sachenrecht ebenso wie die kantische, die von den dinglichen und persönlichen die auf dingliche Art persönlichen Rechte, wie das Ehe- und Elternrecht unterscheidet [3]). Jede Art von Rechten, auch das Sachenrecht, sei ein Recht der Persönlichkeit als solcher, während das Processrecht die Rechtspflege, die Lehre von der Verwirklichung des Rechts in der bürgerlichen Gesellschaft betrifft und daher von Hegel in diesem Zusammenhange behandelt wird.

[1]) Hegel, Werke, VIII. S. 73 (§ 36).

[2]) Hegel, ebend. S. 73 ff. (§ 38).

[3]) Vgl. Kant, Werke (herausgeg. v. Rosenkranz u. Schubert) IX. S. 89 (§§ 22/33).

Den Dingen gegenüber manifestiert sich die Persönlichkeit dadurch, dass sie sich dieselben zueignet und durch das Eigentum eine äussere Sphäre ihrer Freiheit herstellt. „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, dass es die blosse Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt.“ „Sich zueignen heisst im Grunde nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifestieren und aufweisen, dass diese nicht an und für sich, nicht Selbstzweck ist“ [1]). Der Wille der Rechtspersönlichkeit nimmt die Sache in Besitz, der, sobald er anerkannt und erklärt ist, Eigentum, und zwar Privateigentum wird, da der Wille ein durchaus persönlicher, individueller ist. Jedes Gemeinschaftseigentum ist an sich auflösbar; von dem Princip des Privateigentums darf nur der Staat eine Ausnahme machen: jeder Kommunismus, auch der der platonischen Politeia, sei ein Unrecht, eine Verletzung des Rechts der Person [2]). Dagegen komme es nur darauf an, dass die Person Eigentum besitze, das Was und Wieviel sei rechtlich irrelevant, und vollends falsch die Behauptung, die Gerechtigkeit verlange gleiche Verteilung des Besitzes. „Die Menschen sind freilich gleich, aber nur als Personen, das heisst rücksichtlich der Quelle ihres Besitzes.“ Daher gehöre das Problem der Verteilung des Besitzes und der Befriedigung der ökonomischen Bedürfnisse nicht in die Rechtslehre, sondern in die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft [3]).

Die Besitznahme erfolgt entweder durch die körperliche Ergreifung der Sache oder durch ihre Formierung oder die blosse Bezeichnung (Aneignungserklärung). Nur an Dingen, nicht am Menschen als Naturwesen besteht dieses Recht der Besitznahme. „Der Standpunkt des freien Willens, womit das Recht und die Rechtswissenschaft anfängt, ist über den unwahren Standpunkt, auf welchem der Mensch als Naturwesen und nur als an sich seiender Begriff, der Sklaverei daher fähig ist, schon hinaus“ [4]). Die Sklaverei fällt in einen Weltzustand, „wo noch Unrecht Recht ist“.

Aus dem Eigentum folgt das Recht des Gebrauchs der Sache

---

[1]) Hegel, ebend. S. 80 (Zusatz zu § 44).

[2]) Hegel, ebend. S. 81 f. (§ 46).

[3]) Hegel, ebend. S. 84 f. (§ 49).

[4]) Hegel, Werke, VIII. S. 93 (§ 57).

in ihrem ganzen Umfange. Ein Eigentumsrecht, das sich des Gebrauchsrechts begeben hat, ist eine leere Verstandeskonstruktion, sowie die rechtliche Scheidung zwischen dominium utile und dominium directum, welche den Lehnsverhältnissen des Mittelalters zugrunde lagen. ,,Es ist wohl an die anderthalb Tausend Jahre, dass die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Princip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Princip anerkannt worden — ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewusstsein fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meinens" [1]).

Der Wille eine Sache zu besitzen, muss sich fortdauernd äussern. Ohne diese Aeusserung wird die Sache herrenlos. Dies ist der Grund für den Erwerb und Verlust von Eigentum durch die Verjährung, die auf der Vermutung beruht, dass der Besitzwille, der sich während eines bestimmten Zeitraumes nicht geäussert hat, aufgehört habe die Sache als seine Sache zu betrachten [2]). Unverjährbar und unveräusserlich sind die Rechte, welche das Wesen der Persönlichkeit selbst ausmachen. ,,Es liegt in der Natur der Sache, dass der Sklave ein absolutes Recht hat sich freizumachen." Aber auch zur Entäusserung seines Lebens durch den Selbstmord habe der Mensch kein Recht, da das Leben Erscheinungsform der Persönlichkeit selber sei [3]).

Während die Lehre vom Eigentum die rechtlichen Beziehungen der Person zu den Sachen aus dem Recht der Persönlichkeit auf die Beherrschung der Aussenwelt ableitet, ist die Form, auf die die reinen Rechtsbeziehungen zwischen Person und Person

[1]) Hegel, ebend. S. 98 f. (§ 62). Aus der Bestimmung der Brauchbarkeit einer Sache für das specifische Bedürfnis, dessen Befriedigung sie dient, wird im Wege der Vergleichung der Sachen untereinander ihr Wert bestimmt, deren quantitative Grösse im Gelde seinen Ausdruck findet. Von der ursprünglichen Beziehung zwischen Wert und Bedürfnis wird hier abgesehen und der specifische Wert durch das abstrakte Zeichen ersetzt; a. a. O. S. 100 (§ 63).

[2]) Hegel, Werke, VIII. S. 100 f. (§ 64).

[3]) Hegel a. a. O. S. 102 ff. (§ 66 und 700); ähnlich verhalte es sich mit der Entäusserung der religiösen Persönlichkeit an den Priester. Ebendas. S. 104.

zurückzuführen sind, der Vertrag, die Willenseinigung mehrerer Personen. Da der Vertrag durch die „Willkür“, d. h. die freie Uebereinkunft der Personen zustande kommt, können Gegenstand des Vertrags nur Sachen sein, denn nur über sie haben die Einzelnen ein Recht der Zueignung oder Entäusserung. Dagegen können Institutionen wie Staat und Ehe nicht unter den Begriff des Vertrages subsumiert werden. Es liegt weder in der Willkür der Individuen sich vom Staate zu trennen noch in ihn einzutreten. „Die vernünftige Bestimmung des Menschen ist, im Staate zu leben, und ist noch kein Staat da, so fordert die Vernunft, dass er gegründet werde.“ Daher ist die Lehre vom Staatsvertrag falsch, denn der Wille des Staates als überpersönlicher Einheit ist nicht identisch mit dem Willen aller und auch nicht aus dem Vertrag aller mit allen abzuleiten, wie Hobbes und seine Nachfolger meinten. Hegel erblickt den Fortschritt des neueren gegenüber dem mittelalterlichen Staat gerade darin, dass die Gesichtspunkte des Privatrechts nicht mehr einen bestimmenden Einfluss auf die Organisation des Staates ausüben [1]).

Der Vertrag ist die Form des abstrakten Rechts, in der der Wille der Persönlichkeit sich in Uebereinstimmung mit anderen Personen, als gemeinsamer Wille äussert. Zu jenem gemeinsamen Willen kann sich der Einzelwille positiv oder negativ verhalten; im Vertrag ist das Recht von der Willkür abhängig. Aus der subjektiven rechtsnegierenden Willensrichtung der Persönlichkeit leitet Hegel die Erscheinungsformen des Unrechts ab. Bei den Rechtsstreitigkeiten, deren Gegenstand Eigentums- und Vertragsverhältnisse zwischen einzelnen Personen bilden, wird das Recht als das entscheidende von jeder Partei anerkannt. „Der Streit betrifft nur die Subsumption der Sache unter das Eigentum des einen oder des andern.“ Diese Form des Unrechts

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 113 f. (§ 75 u. Zus.). In der Einteilung der Verträge unterscheidet Hegel im Anschluss an Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ als Grundtypen den formellen oder Schenkungsvertrag und den reellen oder Tauschvertrag. Als formelle Vertragsarten nennt er Schenkung, Leihe und Verwahrungsvertrag mit dem logischen Merkmal der einseitigen Leistung, als reelle Vertragsarten Tausch und Kauf, Miete und Lohnvertrag und dem Merkmal der zweiseitigen Leistung. Die Verpfändung bezweckt die Sicherung der Vertragserfüllung, sie dient der „Vervollständigung der Verträge“. Ebenda S. 119 f. (§ 80). Vgl. Kant, Werke, IX. S. 100 f. (§ 31).

„negiert nur den besonderen Willen, während das allgemeine Recht respektiert wird" [1]). Von diesem unbefangenen Unrecht unterscheidet sich der betrügerische Wille dadurch, dass das Recht nur zum Schein respektiert, tatsächlich aber durch die Erweckung dieses Scheins die äussere Rechtssphäre, das Vermögen des andern beschädigt wird. Im Gegensatz zu diesen Formen des Unrechts richtet sich die dritte Art der Rechtsverneinung, der Zwang und das Verbrechen gegen das Dasein der Rechtspersönlichkeit selber [2]). Der Zwang ist als solcher gegen das äusserliche Dasein der Rechtspersönlichkeit gerichtet, das abstrakte Recht muss sich zur Erhaltung seines Daseins und zur Aufhebung des Verbrechens wiederum des Zwangs bedienen: das abstrakte Recht ist Zwangsrecht. Die Verwirklichung der Rechtsidee in der Sphäre des peinlichen Rechts besteht in der Strafe. Wie Kant geht Hegel in seiner Theorie der Strafe davon aus, dass es sich bei der Strafe nicht in erster Linie um den Nutzen für die Gesellschaft oder den Verbrecher selber handelt, sondern um die Restitution des Rechts durch die Vergeltung. Die Abschreckungs- und Besserungstheorien, die die Strafe von der Psychologie des Verbrechens aus begründen, seien mit Rücksicht auf die Modalität der Strafe am Platze, aber zur Beantwortung der Frage ausser Stande, ob der Staat ein Recht hat zu strafen. „Das Recht und die Gerechtigkeit müssen ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet" [3]). In der Strafe werde der Verbrecher als vernünftiges Wesen geehrt. Aus dem Vergeltungsgedanken heraus sucht Hegel ebenso wie Kant und Goethe gegenüber Beccaria die Todesstrafe zu rechtfertigen [4]). Die Vergeltung unterscheidet sich von der Privatrache, wie sie noch bei ungebildeten Völkern vor-

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 125 f. (§ 85/86).

[2]) Hegel a. a. O. S. 126 (§ 87); S. 127—141 (§ 90—103).

[3]) Vgl. ebend. S. 135 (§ 99 Zus.).

[4]) Ebend. § 136—141 (§ 100—102 und Zus.); vgl. Kant, Metaphysik der Sitten; Werke (her. v. Rosenkranz u. Schubert 1838) IX. S. 185 f.; Goethe, Sprüche in Prosa, Nr. 479/80; (nach der Anordnung Gustav v. Loepers in der Hempel'schen Ausgabe). Schon in einer seiner Strassburger Promotionsthesen (poenae capitales non abrogandae) hatte Goethe diese Anschauung vertreten. Vgl. Meisner, Goethe als Jurist (Deutsche Juristenzeitung 1899, S. 321 f.).

kommt, durch ihre Unpersönlichkeit. Es ist der Wille des Staatsgesetzes, der sich in der Strafe gegen den verbrecherischen Willen richtet.

III.

Erweist sich im Verbrechen der subjektive Wille dem allgemeinen gegenüber als nichtig, so gibt es doch neben der Rechtssphäre eine Region des Sittlichen, in der das Recht des subjektiven Willens zur ausschliesslichen Geltung gelangt, die Moral. Im Recht kommt es nicht auf den Grundsatz oder die Absicht einer Handlung an, im Gebiete der Moral dagegen handelt es sich um die Selbstbestimmung, die Triebfedern des Willens. „In der Moralität ist es das eigentümliche Interesse des Menschen, das in Frage kommt, und dies ist eben der hohe Wert desselben, dass dieser sich selbst als absolut weiss und sich bestimmt." „Der gebildete, innerlich werdende Mensch will, dass er selbst in allem sei, was er tut" [1]). Auf der Subjektivität beruht allerdings sowohl der Standpunkt des moralischen wie des unmoralisch Handelnden, denn das Moralgebot tritt zum Willen in das Verhältnis eines noch abstrakten Sollens. Die moralische Forderung, das Pflichtbewusstsein des Einzelnen, erhält daher erst Sinn und Erfüllung durch eine konkrete Bestimmung; diese Bestimmung erreicht die Subjektivität erst im Bereiche der höheren Stufe, der Sittlichkeit.

„Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit. Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Princip einer neuen Form der Welt gemacht worden" [2]).

Im Zusammenhang mit diesem Recht der Subjektivität steht die Frage der Verantwortung, des „Vorsatzes", der „Schuld" des Willens, die Frage nach der „Absicht" den Beweggründen einer Handlung. Zuzurechnen ist nur der Vorsatz des Willens, nicht die faktische Folge einer Handlung. Die Beurteilung einer Handlung nach ihren subjektiven Beweggrün-

[1]) Hegel a. a. O. S. 146 (§ 107 Zus.).

[2]) Hegel a. a. O. S. 162 (§ 124).

den und Zwecken setzt einen Bruch zwischen dem Selbstbewusstsein des Menschen und der Objektivität seiner Handlungen voraus, eine Trennung der äusseren Handlungsweise und ihrer Motive, die Hegel verwirft. „Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums" [1]). In der Phänomenologie hatte Hegel die Ansicht, die das grosse Individuum nicht nach seiner Leistung, sondern nach den subjektiven Besonderheiten seines Wollens beurteilt, die der psychologischen Kammerdiener genannt, „für welche es keine Helden gibt, nicht weil diese keine Helden, sondern, weil jene nur die Kammerdiener sind" [2]).

Insofern zum natürlichen Dasein Bedürfnisse, Neigungen, Leidenschaften gehören, hat der Mensch das Recht, diese Bedürfnisse auch zu seinem Zweck zu machen. Die Befriedigung dieser Zwecke ist das Problem des W o h l e s oder der G l ü c k s e l i g k e i t.

Das Wohl in seiner begrifflich allgemeinsten Form ist der Begriff des allgemeingültigen Zwecks, das G u t e, das in der Welt realisiert werden soll. Das logische Moment, das in dem abstrakten Begriff des Guten steckt, nötigt den subjektiven Willen, das Gute als Verpflichtungsgrund anzuerkennen. Das Wesentliche des moralischen Willens besteht in diesem Verhältnis der Verpflichtung. Kant hatte zuerst den Pflichtbegriff aus der Autonomie der praktischen Vernunft abgeleitet und das Handeln um der Pflicht willen, den unbedingten Gehorsam gegen das Pflichtgebot als das Wesen des guten Willens bezeichnet. Dass die Erfüllung allgemein gültiger objektiver Zwecke, dass namentlich die Erfüllung des Sittengesetzes stets im Widerstreit stehe zu dem Verlangen nach Befriedigung des natürlichen Glückseligkeitsbedürfnisses, ist die Ansicht einer abstrakten Verstandesreflexion, von der die kantische Moralphilosophie nicht frei sei, da sie nur den Handlungen das Prädikat von moralischen zuerkennt, die im Gegensatz und im Kampf mit der eigenen Neigung zustande gekommen sind [3]).

---

[1]) Hegel, Werke, VIII. S. 161 f. (§ 124).
[2]) Ebendas. S. 163; vgl. Hegel, Werke, II. S. 486.
[3]) Ebend. S. 167—174 (§ 129—135).

Die höchste richtende Instanz für das Subjekt, das nichts als gültig anerkennt als das, was von ihm als gut eingesehen worden ist, ist das Wissen um Gut und Böse, das Gewissen. Die Erkenntnis des Pflichtgebots ist hier der Innerlichkeit des Subjekts anheimgegeben. Ein solches Reflektieren über moralische Gegenstände entsteht in Epochen, wo das, was in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen, nicht zu befriedigen vermag und die verlorene Harmonie des politischen Lebens in der ideellen Innerlichkeit gesucht wird. In Griechenland in der Zeit der Auflösung der allgemeinen Sittlichkeit ist das Princip der Subjektivität zuerst in der Geschichte der Menschheit hervorgetreten. Sokrates ist der Erfinder der Moral. „Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf; er verflüchtigte das Daseiende, und floh in sich zurück, um dort das Gute und Rechte zu suchen. Auch in unserer Zeit findet es mehr oder weniger statt, dass die Ehrfurcht vor dem Bestehenden nicht mehr vorhanden ist und dass der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben will.“ Ebenso hat die Reflexionsmoral der Aufklärung die Bestimmtheit des Rechts und der Pflicht verflüchtigt. Die wahre sittliche Gesinnung braucht nicht zu reflektieren, ihr Tun und Sollen ist bestimmt. Die Sittlichkeit hat die Subjektivität in sich aufzunehmen, das ist in der Geschichte die Blüte eines Staates. „Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit eine hohle, geist- und haltungslose Existenz ist, mag es dem Individuum gestattet sein, aus der wirklichen in die innerliche Lebendigkeit zurückzufliehen“ [1]).

In der Subjektivität, der Entscheidung des Gewissens haben das Gute und Böse ihre gemeinsame Wurzel. Das Böse ist keine Naturnotwendigkeit, sondern es hat wie das Gute im Willen seinen Ursprung. Der natürliche Wille ist weder gut noch böse, erst durch die Freiheit der Wahl, die Erkenntnis von Gut und Böse, ist das Wollen des Bösen möglich. Daher enthält der religiöse Mythus vom Sündenfall „das Mysterium der Freiheit“.

„Der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, wird erzählt, habe sein absolutes Befriedigtsein dadurch verloren, dass er von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen gegessen habe. Die Sünde besteht nur in der Erkenntnis: diese

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 175 (§ 136), S. 179 (§ 138 Zus.).

ist das Sündhafte, und durch sie hat der Mensch sein natürliches Glück verscherzt. Es ist dieses eine tiefe Wahrheit, dass das Böse im Bewusstsein liegt, denn die Tiere sind weder böse noch gut, ebenso wenig der bloss natürliche Mensch“ [1]).

Das Böse ist „die sich als das Absolute behauptende Subjektivität“ [2]). Als Erscheinungsformen des Bösen nennt Hegel: das Handeln mit bösem Gewissen, die Heuchelei, die sich äusserlich den Anschein der guten Gesinnung gibt, den Probabilismus, der eine Handlung für erlaubt hält, für die er einen guten Grund aufzutreiben weiss, es sei auch nur die Autorität eines Theologen, aber auch das „Wollen des abstrakt Guten“, in dem alle Unterschiede von Gut und Böse verschwunden sind und das alle Handlungen des Individuums, auch die schlechten, nach der guten Absicht beurteilt; die Denkweise, die lediglich in der Ueberzeugung des Individuums einen Massstab für die moralische Beurteilung seiner Handlungen erblickt, die romantische Weltansicht, die jede sittliche Bindung des Individuums negiert, den Unterschied von Gut und Böse auslöscht und die äussersten Konsequenzen des Princips der Subjektivität zieht, am prägnantesten vertreten durch Friedrich Schlegel, der die Herrschaft des besonderen Ich, die Erkenntnis der Eitelkeit aller sittlichen Inhalte als Standpunkt der „Ironie“ proklamiert hatte. „Dieser höchste Standpunkt der Subjektivität kann nur in einer Zeit hoher Bildung entstehen, wo der Ernst des Glaubens zugrunde gegangen ist, und nur noch in der Eitelkeit aller Dinge sein Wesen hat.“

In dieser extremsten Form tritt die Absonderung des Individuums von jeder höheren Lebensgemeinschaft am klarsten hervor, in Friedrich Schlegels Lehre von der Ironie hat das von Fichte geschilderte „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“ seinen schärfsten theoretischen Ausdruck gefunden.

IV.

Recht und Moral wurzeln in dem socialen Leben eines Ganzen, dessen Sein über das subjektive Belieben erhaben ist. „Das Rechtliche und das Moralische können nicht für sich existieren.

---

[1]) Hegel, Werke, IX. S. 390 f.

[2]) Vgl. Hegel, Werke, VIII. S. 179—201 (§ 139—140 und Zus.).

sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben.“ Daher ist für Hegel im Gegensatz zur Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts die Sitte die normale Form des Sittlichen. Die Erfüllung sittlicher Zwecke durch den Einzelnen sei „nichts Besonderes“, sondern die Angemessenheit seiner Handlungen an seine Pflichten. Diese Anschauung teilt die Hegelsche mit der antiken Ethik. Die gesellschaftlichen Regeln des Handelns sind die primitivsten Formen, aus denen Recht und Moral sich entwickelt haben. Der sittliche Mensch handelt, ohne zu reflektieren. „Betrachtet man den sittlichen Menschen von dem objektiven Standpunkt, so kann man sagen, der sittliche Mensch sei sich unbewusst“ [1]). Aus dieser Stelle ergibt sich der entscheidende Gegensatz der Ethik Hegels zur „Reflexionsphilosophie“ Kants. Entstanden aus der „Sehnsucht nach Objektivität“ schöpft das System der Sittlichkeit ebenso wie die Staatslehre der Rechtsphilosophie die „Konkretheit“ ihrer Begriffe aus der historischen Wirklichkeit. In „den an und für seienden Gesetzen und Einrichtungen“ objektiviert sich die Sittlichkeit. Es sind die sittlichen Mächte des Gemeinschaftslebens, die das Individuum und sein Handeln nicht in Form eines abstrakten Sollens, sondern mit einer den Naturgesetzen vergleichbaren Autorität und Macht bestimmen. Hegel nennt die Formen der Gattungsvernunft wie sie sich im gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben entwickeln und im Gegensatz zur abstrakten Moral der persönlichen Freiheit einen bestimmten Inhalt und eine bestimmte Richtung verleihen, den „objektiven Geist“. Der in der Rechtsphilosophie in der Lehre von der Sittlichkeit entwickelte Freiheitsbegriff steht in genauem Zusammenhang mit Hegels Philosophie der Geschichte. Darin unterscheidet sich, wie unten näher auszuführen ist, die Rechtsphilosophie von dem System der absoluten Sittlichkeit.

In der objektiven Sittlichkeit findet die Freiheit des Individuums ihre wahre Bestimmung. Die Lehre vom objektiven Geist ist daher eine konkrete Pflichten- und Tugendlehre.

Die Aufgaben der Erziehung bestehen nicht, wie Rousseau meint, darin, durch Absonderung vom Leben der Gegenwart die Eigenart des Individuums zu erhalten, sondern in der Vorbereitung

[1]) Hegel, Werke, VIII. S. 206 (§ 144 Zus.).

zur staatlichen Gemeinschaft [1]). Alle pädagogischen Versuche den Menschen den Gesetzen der Welt zu entfremden, sind vergeblich gewesen. ,,Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muss, so darf man ja nicht glauben, dass der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und dass die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen.“

In der Staatslehre Hegels werden die zwei Momente seines Staatsbegriffs deutlich gesondert: nämlich der gesellschaftliche Aufbau und die Willensorganisation des Staates als rechtlichen Verbandes [2]). Sie gibt einen begrifflichen Abriss der Formen politischen Seins und Geschehens, die auf die wissenschaftliche Entwicklung der Begriffe von bestimmendem Einfluss gewesen ist.

Wie Aristoteles geht Hegel aus von der Personeneinheit des socialen Lebens, der F a m i l i e [3]), in der durch die elementare Form der Empfindung das erreicht ist, was in einem gesunden Staatsleben in der bewussten Form des Denkens erreicht werden soll; hier empfindet sich der Einzelne nicht als isolierte Person, sondern als Glied eines socialen Ganzen. Die Familie beruht auf dem subjektiven Gefühl der Liebe, doch hat sie als sittliche Institution einen vernünftigen objektiv geltenden Zweck. So besteht das Wesen der Ehe nicht in der subjektiven Zuneigung, der ,,Zufälligkeit der Empfindung“, sondern in dem Bewusstsein der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz. Damit das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrecht erhalten bleibe, müssten daher die Gesetzgebungen das Recht der Scheidung aufs höchste erschweren. Die Kulturbedeutung der Ehe geht über das natürliche Geschlechtsverhältnis hinaus, sie ist mehr als ein civilrechtlicher Kontrakt, nämlich eine rechtlich-sittliche Personeneinheit, in der die natürliche Bestimmtheit des Geschlechtes eine geistige Bedeutung erlangt [4]). Die wissen-

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 213 f. (§ 153 Zus.).

[2]) Vgl. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin 1899, S. 162.

[3]) Hegel a. a. O. S. 216 (§ 158 Zus.).

[4]) Es ist die Anschauung, die im Alter auch Goethe vertreten hat. Vgl. die ,,Unterhaltungen mit dem Kanzler Müller“ (her. v. C. A. H. Burckhardt. Gespräch vom 7. April 1830, 3. Aufl. S. 174). ,,Was die Kultur der Natur abgewonnen habe, dürfe man nicht wieder fahren lassen.

schaftliche und künstlerische Produktivität spricht Hegel ebenso wie sein Antipode Schopenhauer der Frau ab. Wie in der Phaenomenologie weist Hegel auch hier darauf hin, dass das Weib nicht wie der Mann im Kampf der Arbeit, in Wissenschaft und Staat, sondern in der Erfüllung der „unterirdischen" ewigen Gesetze seine eigentliche Bestimmung findet [1]).

Die rechtliche Personeneinheit der Familie als solcher äussert sich in dem gemeinsamen Vermögen, namentlich aber im Erbrecht, der Fortdauer der Familieneinheit über den Tod der Mitglieder hinaus. Hat die Familie ihre vornehmste sittliche Aufgabe, die Erziehung der Individuen zu freien Persönlichkeiten erfüllt, so treten diese aus der Sphäre des familienhaften Verbandes heraus und schliessen sich durch die natürlichen Bedürfnisse gezwungen, zu einer höheren socialen Einheit zusammen, innerhalb deren die natürlich-sittliche Bindung des Familienverbandes fehlt, weshalb sie Hegel „die in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit" nennt. Durch die realen Beziehungen der Personen untereinander wird der gesellschaftliche Aufbau eines Staates, die bürgerliche Gesellschaft erzeugt, ein Begriff, der genau übereinstimmt mit dem, was von Hegel in der Abhandlung über das Naturrecht im Anschluss an Plato, der die individualistische Zersetzung der atheniensischen Demokratie in seiner Politeia geschildert hatte, das System der Realität und der Gerechtigkeit genannt worden war. Seine Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft ist sonach schon im System der Sittlichkeit zu finden und spätestens in der Jenenser Zeit entstanden [2]). Die bürgerliche Gesellschaft, dieses „reale Substrat" des Staates ist erst möglich, wenn die Individuen als Rechtspersönlichkeiten anerkannt sind. Es ist der Staat, vorgestellt als die Einheit, als Summe der Privatpersonen, die, losgelöst gedacht von allen anderen Beziehungen, nur ihr eigenes Interesse zum Zweck haben. Von dieser Vorstellung war Hobbes ausgegangen. Da die einzelnen ihre Zwecke nicht ohne die andern

---

es um keinen Preis aufgeben. So sei auch der Begriff der Heiligkeit der Ehe eine solche Kulturerrungenschaft des Christentums und von unschätzbarem Wert, obgleich die Ehe eigentlich unnatürlich sei.

[1]) Hegel a. a. O. S. 218—227 (§ 161—167 u. Zus.).

[2]) Vgl. Hegel a. a. O. S. 240—248 (§ 182—188), und die Einleitung zu Hegels philosophischen Abhandlungen (Werke I. S. XI).

erreichen können, entsteht ein System von Beziehungen materieller, ökonomischer, rechtlicher Art, das „System der Realität", der Staat in seiner äusseren Erscheinung, der „Not- und Verstandesstaat". In den antiken Staaten, den Zeitaltern einer einfacheren religiösen Sittlichkeit, trat die selbständige Entwicklung der Gesellschaft als staatsauflösendes Element auf; sie konnten die Reflexion des Selbstbewusstseins nicht aushalten. Selbst Platon weiss gegen die centrifugalen Tendenzen der Gesellschaft kein anderes Mittel als Ausschluss des Privateigentums und Aufhebung der Familie für die herrschenden Stände [1]. Das Princip der Persönlichkeit, der subjektiven Freiheit, ist zuerst in der christlichen Religion und als äusseres Rechtsprincip im römischen Weltalter in der Geschichte der Menschheit ausgebildet worden [2].

Innerhalb des Staates bestehen wirtschaftliche mit Gesetzen vergleichbare Regelmässigkeiten, ein gesellschaftliches „System der Bedürfnisse", das die Nationalökonomie im Anschluss an Adam Smith, Say und Ricardo zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung gemacht hat. Die Vervielfältigung und Verfeinerung der menschlichen Bedürfnisse hat eine weitgehende Differenzierung der Arbeit, damit auch der theoretischen und praktischen Bildung zur Folge. Die Specificierung der Bedürfnisse führt zur Specificierung der Produktion, zur Arbeitsteilung. „Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen grösser." Zugleich erhöht diese Abstraktion der Geschicklichkeit die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen und macht das Arbeiten immer mehr mechanisch, so dass am Ende an die Stelle des Menschen die Maschine treten kann [3]. Aus der Notwendigkeit der Arbeitsteilung heraus bilden sich innerhalb des Staates Gruppen, Klassen, Stände. Das eigensüchtige Individuum tritt, indem es seine eigenen Interessen vertritt, in den Dienst der allgemeinen Kultur und wird einer

---

[1] Vgl. Poehlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus. München 1893, Bd. I. S. 277 ff. Vgl. ebenda S. 371 ff., die Kritik der von Hegel abhängigen Auffassung der platonischen Republik bei Zeller u. a.

[2] Vgl. Hegel, Werke, VIII. S. 244 f. (§ 185).

[3] Hegel a. a. O. S. 248—255 (§ 189—198).

grösseren gesellschaftlichen Gruppe innerhalb des Staates angegliedert. Wenn die erste Basis des Staates die Familie ist, so ist die durch die ökonomischen Bedürfnisse, namentlich durch die Notwendigkeit der Arbeitsteilung hervorgerufene gesellschaftliche Gliederung des Ganzen in Gruppen von Berufsklassen die zweite wichtige Grundlage staatlichen Lebens. „Hier ist die Wurzel, durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine, an den Staat knüpft, dessen Sorge es sein muss, dass dieser Zusammenhang ein gediegener und fester sei."

Platons Unterscheidung der Stände, die von dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das Ganze ausgeht, liegt auch der Rechtsphilosophie zu Grunde. Der *Stand*, der die *allgemeinen Interessen* des gesellschaftlichen Zustands zu vertreten hat, wird von den besonderen Interessengruppen, dem *ackerbau-* und *gewerbetreibenden Stand*, unterschieden [1]; jedoch wird im Gegensatz zum System der Sittlichkeit gerade für den Aufbau der Gesellschaft im modernen Staate gefordert, dass „das Princip der Besonderheit und subjektiven Willkür" in der Erzeugung jener Gruppen zu seinem Rechte kommen müsse, denn *aus der subjektiven Freiheit stamme die Belebung der bürgerlichen Gesellschaft*, damit auch „die Entwicklung der denkenden Tätigkeit, des Verdienstes und der Ehre", die dem Gedeihen des Staates selber zu gute kommt [2].

Der Widerstreit der Interessen der Gesellschaftsgruppen macht es nötig, dass den abstrakten Rechtsbegriffen, wie sie im ersten Teil der Rechtsphilosophie aus dem Begriff der Rechtspersönlichkeit entwickelt worden waren, auch im Gesellschaftsleben des Staates zur Geltung verholfen wird. Das ist die staatliche Aufgabe der Rechtspflege, zu deren Erfüllung ein *positives Recht*, das „Gesetz" erforderlich ist. Nirgends vielleicht tritt der Gegensatz von Hegels Rechtsphilosophie zur hi-

---

[1]) Vgl. Hegel a. a. O. S. 258—263 (§ 202—205).

[2]) Vgl. Kuno Fischer, Hegel Bd. II, S. 717: „Der Gesellschaftsstaat ist das völlige Gegenteil des platonischen, der die Rechte der Besonderheit verneint und ausschliesst, während jener eben diese Rechte bejaht, freilässt und in angemessener Weise entwickelt". Es bedarf keines Hinweises, wie nahe die hier entwickelten Gedanken dem Staatsbegriff der politischen Schriften stehen.

storischen Rechtsschule und zur sog. Restaurationsphilosophie prägnanter hervor, wie bei der Bewertung der Positivität des Rechts [1]). Das Recht muss im Gesetz seine wahrhafte Bestimmtheit erlangen. „Nur in dieser Bestimmtheit des Rechts kann der besondere Wert der Positivität liegen, denn nur das hat eigentlich als Recht Verbindlichkeit, was als das Ansich des Rechts im Gesetz dem Einzelnen angesonnen wird.“ Sonach ist das Gesetz nur die Daseinsform des Rechts, in die auch das „Zufällige des Eigenwillens“ eintreten kann. Das, was Gesetz ist, kann seinem Inhalt nach von dem verschieden sein, was an sich Recht ist. Allerdings hat das Naturrecht an den positiven Gesetzesnormen seine Grenze. Aus dem philosophischen System der Rechtsbegriffe lässt sich kein positives Gesetzbuch ableiten. Hieraus darf aber nicht gefolgert werden, dass Naturrecht und positives Recht einander entgegengesetzt oder widerstreitend sind. Ein Erklären von Gesetzen aus historischen Ursachen hat mit Begreifen von Rechtsbegriffen nichts zu tun. Eine Rechtsbestimmung kann aus den Umständen und vorhandenen Rechtsinstitutionen erklärt werden und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein. Die Bedeutung der aus der Vernunft geschöpften Naturrechtsbegriffe besteht in der Kritik der bloss historischen Institutionen und in der befruchtenden Einwirkung auf die Fortbildung des Rechts. Aufgabe der Gesetzgebung ist es, der Zeit durch „ein konsequentes System“ ihr Recht zum Bewusstsein zu bringen. „Die Regenten, welche ihren Völkern, wenn auch nur eine unförmliche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die grössten Wohltäter derselben geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen worden, sondern sie haben damit einen grossen Akt der Gerechtigkeit exerciert“ [2]).

Die Findung und Verwirklichung des Rechts ist die Aufgabe der Gerichte. Im Interesse der Allgemeinheit ist die Oeffentlich-

---

[1]) Auf Beziehungen Savignys und Puchtas zu Hegels Rechtsphilosophie hat neuerdings Brie in einer Schrift über den „Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule“ (1909) hingewiesen.

[2]) Vgl. Hegel a. a. O. S. 264—278 (§ 209—218 und Zus.). Ebend. S. 268 die gegen Savignys Schrift: „Von dem Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung“ (1815) gerichtete Stelle.

keit der Rechtspflege erforderlich; an dieser Stelle spricht sich Hegel für die Einführung der Geschworenengerichte aus, weil es bei der Feststellung der Schuldfrage nicht um juristische, sondern allgemeine Bildung handle und die Gefahr der Bevormundung der bürgerlichen Gesellschaft durch einen Juristenstand durch die Heranziehung des Laienelements vermieden werde [1]).

„Soll der Mensch ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte.“ Daher muss die Gesellschaft für ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums ihrer Glieder sorgen. Das ist die Aufgabe der Polizeigewalt, die sich auch in einem Aufsichtsrecht über die wirtschaftliche Tätigkeit der bürgerlichen Gesellschaft äussert. „Es sind hier keine festen Bestimmungen zu geben und keine absoluten Grenzen zu ziehen. Alles ist hier persönlich, das subjektive Meinen tritt ein, und der Geist der Verfassung, die Gefahr der Zeit haben die näheren Umstände mitzuteilen“ [2]).

In diesem Zusammenhang streift Hegel auch das Problem, das wir als das sociale im engeren Sinne zu bezeichnen pflegen. Trotz zunehmenden Reichtums der Gesellschaft ist sie nicht reich genug dem Uebermass der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern. Diese Erscheinung, wie sie namentlich in dem industriell weiter entwickelten England hervortraten, hatte Hegel schon in der Berner Zeit „mit grosser Spannung“ anlässlich der englischen Parlamentsverhandlungen über die Armentaxe verfolgt [3]). Das Subsistenzminimum ist in verschiedenen Ländern verschieden; die Tatsache, dass der Gesellschaftsstaat dem Einzelnen das Subsistenzminimum nicht gewährleistet, wird von der besitzlosen Klasse als Unrecht empfunden. Deshalb ist die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.

Die zunehmende Bevölkerung und die Steigerung der Industrie treibt die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaus, neue Siedlungs- und Absatzgebiete für den Handel werden aufgesucht,

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 284 (§ 227 und Zus.).

[2]) Ebend. S. 289 (§ 234).

[3]) Vgl. Rosenkranz a. a. O. S. 85; Hegel, Werke, VIII. S. 297 f. (§ 244 f.).

für die Industrie ist das Meer „das nach aussen sie belebende Element", sie bringt das eigene Land in Verkehrsbeziehungen zu fernen Ländern und fremden Nationen, verschafft durch Kolonisation der abwandernden Bevölkerung eine neue Heimat und sich ein neues Betätigungsgebiet [1]).

Wie die Polizei für Eigentum, Schutz und Sicherheit der Person, so sorgen die Korporationen, die durch den Zusammenschluss der gemeinsamen Arbeitsinteressen entstehen, in positiver Weise für das Wohl des Einzelnen. In ihnen vollzieht sich „die Versittlichung des einzelnen stehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einen Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt". Diese genossenschaftlichen Verbände nennt Hegel neben der Familie „die zweite in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staates" [2]).

Die Staatslehre des 18. Jahrhundert hatte den Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft identificiert; auch für die materialistische Geschichtsauffassung ist der Staat nichts als dieses „System der Realität", die Summe der Beziehungen, die sich aus den materiellen Lebensverhältnissen innerhalb der Gesellschaft ergeben, während der vernünftige Kulturzweck des Staates als blosser „juristischer und politischer Ueberbau" angesehen wird [3]). Es vollzog sich hier die Rückkehr zu der Staatsanschauung des 18. Jahrhunderts.

VI.

Wie Hegel in seiner neuen Staatslehre die Bedeutung der bürgerlichen Gesellschaft für den Staat zur Geltung zu bringen sucht, zeigt sich bei der Gestaltung seiner Staatslehre. Rousseau, der in seinem „contrat social" von dem Willen der Einzelwesen ausgegangen war, hatte die Staatsverfassung aus der abstrakten Gemeinsamkeit des Willens, dem Gesellschaftsvertrag abgeleitet. Der contrat social war die Staatslehre der französischen Revolution. „Zur Gewalt gediehen haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervor-

---

[1]) Ebend. S. 298 (§ 247).

[2]) Ebend. S. 303 f. (§ 255).

[3]) Vgl. Karl Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie. I. Heft. Berlin 1859. S. 5.

gebracht, die Verfassung eines grossen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, ganz von vorne und vom Gedanken anzufangen, und ihr bloss das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht."

In derselben Beziehung wie die Reaktion zur Revolution steht Hallers Staatslehre, die ,,Restauration der Staatswissenschaft" [1]) zu Rousseaus contrat social. Nach Haller ist es ,,die ewige unabänderliche Ordnung Gottes, dass der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde". Es ist die Rechtfertigung des Staates aus der Tatsache der natürlichen Herrschaft des Mächtigeren, als ,,Ordnung Gottes".

Hegels Staatslehre bekämpft sowohl Haller wie Rousseau. Der Staat ist kein natürlicher durch ein göttliches Recht sanktionierter Zustand, sondern eine rechtliche Organisation, aber auch kein von dem Einzelwillen seiner Mitglieder abhängiger Verband, keine blosse Willensgemeinschaft, sondern ein sittliches Ganzes, in der der Vernunftzweck der Freiheit sich verwirklicht. In Uebereinstimmung mit dem idealistischen Grundgedanken der Entwicklung des allgemeinen Geistes in Natur und Geschichte sagt Hegel hier vom Staate, er sei ,,der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewusstsein realisiert", ,,eine Einheit, die absoluter Selbstzweck ist, weil in ihr die Freiheit zu ihrem höchsten Rechte kommt" [2]).

In der Staatsverfassung gestaltet sich dieser Wille der Gattungsvernunft, in den Funktionen seiner Willensorgane äussert sich der Wille des Staates als juristischer Person. Die organische Staatstheorie des 19. Jahrhunderts, auf deren Beziehungen zur Staatsrechtslehre Hegel in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden kann [3]), hat den Begriff des Organismus zu einer unzulässigen und unfruchtbaren Analogie des

---

[1]) Der erste Band von Hallers sechsbändigem Werk war 1814 erschienen. Vgl. Meinecke a. a. O. S. 211.

[2]) Hegel, Werke, VIII. S. 306—313 (§ 258 u. Zus.).

[3]) Vgl van Krieken, Ueber die sogenannte organische Staatstheorie (1873), S. 73 f. Ein Vergleich des Staatsorganismus mit dem Nervensystem findet sich in den Zusätzen zu §§ 263, 271 der Rechtsphilosophie (Werke, VIII. S. 319, 343).

Staates zum natürlichen Organismus verwertet und ihn auch auf die Gesellschaftslehre vom Staate übertragen [1]). Die Verwirklichung der konkreten Freiheit im Staat besteht darin, dass innerhalb seiner die persönliche Subjektivität ganz und lebendig sich entwickeln kann, und doch die allgemeinen Interessen durch die Organe des Staates betätigt werden. Es ist der Staatsbegriff der „neueren Zeit". Das Wesen des modernen Staates besteht darin, dass in der Verfassung das Interesse der Subjektivität, die volle Freiheit der Besonderheit zur Geltung kommt. „Die unvollkommenen Staaten sind die, in denen die Idee des Staates noch eingehüllt ist, und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbständigkeit gekommen sind. In den Staaten des klassischen Altertums findet sich allerdings schon die Allgemeinheit vor, aber die Partikularität war noch nicht losgebunden und freigelassen und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt" [2]). Das Interesse des Individuums soll im Staate nicht unterdrückt, sondern mit dem allgemeinen in Uebereinstimmung gesetzt werden. Die Interessen der Gesellschaft sollen durch die Verfassung eines Staates Förderung und Schutz finden, aber die zersetzenden Kräfte eines staatsfeindlichen Individualismus paralysiert werden. Dies ist nur möglich durch die staatliche Gesinnung seiner Bürger, durch das Zutrauen, dass seine besonderen Interessen in denen des Staates enthalten sind. In der Staatsverfassung sollen die Interessen des Ganzen und seiner Teile ausgeglichen werden. „Worauf es ankommt, ist, dass sich das Gesetz der Vernunft und der besonderen Freiheit durchdringe, und der besondere Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft."

Was Hegel schon in der Kritik der Verfassung des deutschen Reiches als wesentliche Eigentümlichkeit des modernen Staatslebens bezeichnet hatte, die Anerkennung der Freiheit des Individuums und der gesellschaftlichen Verbände durch den Staat, ist auch der Grundgedanke seiner neuen Staatslehre. „Das Princip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Princip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und

[1]) Vgl. van Krieken, a. a. O. S. 123 ff., Kistiakowski a. a. O. S. 199 f.
[2]) Hegel a. a. O. S. 314 (§ 260 u. Zus.).

so in ihm selbst diese zu erhalten" [1]).

Der moderne Staatstypus ist für Hegel die konstitutionelle Monarchie, deren Ausbildung das Werk der neueren Zeit ist. In ihr differenziert sich die Einheit des Staatwillens in drei Gewalten: die gesetzgebende („die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzuhalten"), die Regierungsgewalt („die Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine") und die fürstliche Gewalt, der die letzte Willensentscheidung zukommt [2]). In der Einheit des Staates haben alle Gewalten ihre letzte Wurzel. Die Selbstbestimmung der Persönlichkeit des Staates wird repraesentiert durch das Oberhaupt. „Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun und um eine natürliche Festigkeit gegen die Leidenschaft. Man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenschaften von dem Monarchen; er hat nur Ja zu sagen und den Punkt auf das I zu setzen. Denn die Spitze soll so sein, dass die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist" [3]). Der Monarch ist an den konkreten Inhalt der Beratungen gebunden. „Wenn die Konstitution fest ist, so hat er oft nicht mehr zu tun, als seinen Namen zu unterschreiben." „In einer wohl geordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive „Ich will" hinzuzusetzen hat." Durch die Erblichkeit der Monarchie wird der Thron dem Kampf der Parteien entzogen und dadurch der Schwächung und Zertrümmerung des Staates vorgebeugt. Der Monarch hat das Recht der Begnadigung des Verbrechers, die Ernennung und Entlassung der allein verantwortlichen Ratgeber und das Recht der Promulgierung der Gesetze" [4]).

Die Regierungsgewalt, unter der sowohl die richterliche als die polizeiliche Gewalt begriffen werden, hat für die Durchführung der Gesetze und die Verwirklichung der allgemeinen

---

[1]) Ebend. S. 315 (§ 260).

[2]) Hegel a. a. O. S. 348 (§ 273).

[3]) Ebend. S. 365 (§ 280 Zus.).

[4]) Durch das geschichtliche Verwachsensein mit einem Volke unterscheidet sich der Monarch von dem Eroberer. Hegel citiert den Ausspruch Napoleons gegenüber den Erfurter Abgeordneten: „Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître". Ebenda S. 369.

Interessen in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft zu sorgen. Die Korporations- und Gemeindeangelegenheit kann der eigenen Verwaltung der Bürger überlassen werden, als das Feld, „wo das eigene Erkennen, Beschliessen und Ausführen, sowie die kleinen Leidenschaften und Einbildungen einen Tummelplatz haben, sich zu ergehen"[1]. Frankreich, wo das System der Centralisation der Verwaltung von der französischen Revolution eingeführt und von Napoleon ausgearbeitet worden ist, „entbehrt der Korporationen und Kommunen, d. h. der Kreise, wo die besonderen und allgemeinen Interessen zusammenkommen". In den Gemeinden liegt die eigentliche Stärke der Staaten, hier knüpft sich das partikulare Interesse des Individuums an die Erhaltung des Ganzen[2].

In der gesetzgebenden Gewalt sind auch die beiden anderen Gewalten, die fürstliche und Regierungsgewalt wirksam. „Es gehört zu den falschen Ansichten vom Staate, wenn man die Regierungsmitglieder, wie etwa die konstituierende Versammlung, von den gesetzgebenden Körpern ausschliessen will." Bei der Gesetzgebung vor allem kommt die bürgerliche Gesellschaft zu politischer Bedeutung und Wirksamkeit. Das Volk, nicht als „formlose Masse", sondern in seiner gesellschaftlichen Gliederung soll in der Verfassung des Staates zur Geltung kommen. In der Mitwirkung der Stände bei der Gesetzgebung kommt „das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit" in Beziehung auf den Staat zur Existenz. Staat und Gesellschaft sind nicht von einander zu trennen; die gesellschaftliche Struktur ist die Grundlage des Staates, der sonst „sozusagen in der Luft stünde, da seine Basis nur die abstrakte Einzelheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich feste und berechtigte Grundlage sein würde"[3]. Das stabile Element der bürgerlichen Gesellschaft, der Grundbesitz und das fluktuierende Element, der gewerbetreibende Stand in seiner korporativen Gliederung sollen in zwei Kammern durch gewählte Abgeordnete zur Geltung gelangen, die nicht Repraesentanten „Aller", sondern der gesellschaftlichen Gliederung des Staates sein sollen. Die Institution der Kammern hat nicht die Bestimmung, „dass durch sie die Angelegenheiten des Staates

---

[1]) Hegel a. a. O. S. 374.

[2]) Hegel a. a. O. S. 372—376 (§ 287—290 und Zus.).

[3]) S. 390 f.

an sich aufs beste beraten und beschlossen werden", sondern durch das „Mitberaten, Mitwissen und Mitbeschliessen über die allgemeinen Angelegenheiten soll in Rücksicht auf die an der Regierung nicht Teil habenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlangen". Herrschen soll nicht die öffentliche Meinung, sondern die wissenschaftliche Einsicht [1]).

In der Beziehung zu anderen Staaten, dem äusseren Staatsrecht, kommt es darauf an die Anerkennung der staatlichen Persönlichkeit, seiner Souveränität nach aussen, zu wahren. Wie in der Abhandlung über das Naturrecht wird das berechtigte Moment des Krieges hervorgehoben, „des Zustandes, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird". Zur Aufrechterhaltung der Souveränität ist ein stehendes Heer und ein Stand der Tapferkeit nötig, der sich der Verteidigung des Staates nach aussen widmet und die Pflicht hat, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, d. h. sich aufzuopfern".

Die rechtlichen Beziehungen der Staaten untereinander bilden den Gegenstand des Völkerrechts [2]). Bei Streitigkeiten unter den Staaten jedoch ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor, das „Weltgericht" ist die Weltgeschichte, die „Dialektik der endlichen Volksgeister".

Trotz der bedeutsamen Wandlung, die Hegels Socialphilosophie im Verlauf ihrer Entwicklung durchgemacht hat, ist der innere Zusammenhang zwischen dem System der Sittlichkeit und der Rechtsphilosophie nicht zu verkennen. War das Staatsideal der Frankfurter und Jenenser Zeit beeinflusst von dem „abstrakten Griechentum" Schillers [3]), so ist in der Rechtsphilosophie an die Stelle des antiken der moderne Staatstypus getreten. Schon in der Schrift über die Verfassung des deutschen

---

[1]) Die öffentliche Meinung soll in der Freiheit der Presse zur Geltung kommen, die jedoch nicht mit der Freiheit zu reden und zu schreiben, was man will, identisch ist, vielmehr an den allgemeinen Gesetzen ihre Grenze findet.

[2]) Hegel a. a. O. S. 417—423 (§ 330—340).

[3]) Eine treffliche Charakteristik dieses unhistorischen Griechentums Schillers findet sich bei Richard Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Leipzig 1890, S. 111 f.

Reiches war die Grundanschauung Hegels vom modernen Staate und die innere Verwandtschaft seiner politischen Ideen mit denen Wilhelm von Humboldts und des Freiherrn vom Stein hervorgetreten. Während aber hier nur ein Parallelismus der Anschauungen vom Staate zu konstatieren ist, macht sich bei der begrifflichen Ausgestaltung seines politischen Ideals in der Rechtsphilosophie der litterarische Einfluss der französischen Staatsdoktrin des politischen Liberalismus bemerkbar, die in Benjamin Constant ihren bedeutendsten wissenschaftlichen Vertreter gefunden hatte [1]. Hegel hat, wie sein Biograph Rosenkranz berichtet, schon in der Berner Zeit Schriften von Benjamin Constant kennen gelernt, „mit Vorliebe" gelesen und dessen schriftstellerische Tätigkeit bis in seine letzten Lebensjahre verfolgt [2]. Wie schon die Schrift über die Verfassung des deutschen Reiches gezeigt hat, war für Hegel ebenso wie für Constant die Frage, wie die individuelle Freiheit innerhalb des Staates zur Entfaltung kommen könne, ohne dass die Erfüllung der socialen Aufgaben des Staates beeinträchtigt werde, das specifisch moderne Staatsproblem. Constant, der in den rechtlichen Garantien der Freiheit des Individuums, der lokalen und provinziellen Verbände ein wesentliches Merkmal des modernen Staates erblickte [3], hatte schon 1814 in der Schrift „De l'esprit de conquête et de l'usurpation", der 1819 der bekanntere „Discours de la liberté des anciens comparée à celle des modernes" [4] folgte, auf den Gegensatz von antikem und modernem Staatsempfinden hingewiesen und war namentlich dem revolutionären Staatsideal eines Rousseau und Mably entgegengetreten, die sich an das Vorbild des antiken Stadtstaates angelehnt und dadurch mit den Anlass zu den erfolglosen politischen Versuchen der französischen Revolution gegeben hatten. Die Kleinheit der Territorien der antiken Staaten

---

[1]) Vgl. J. C. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jhdt. bis zur Gegenwart. München 1864. S. 516 ff. Unter dem Titel: „Cours de politique constitutionelle" sind die politischen Schriften Constants von Ed. Laboulaye herausgegeben worden (2 Bde. Paris 1861).

[2]) Vgl. Rosenkranz a. a. O. S. 62.

[3]) Vgl. Laboulayes Einleitung zu Constants polit. Schrift. a. a. O. S. 24.

[4]) Vgl. Constant a. a. O. II. S. 204 f. S. 539 ff.

macht erklärlich, dass der Staatsbürger persönlich eine politische Bedeutung haben konnte. „Die Ausübung seiner politischen Rechte bildete die Beschäftigung, sozusagen die Zerstreuung aller. Das ganze Volk nahm an der Gesetzgebung teil, sprach Recht, entschied Krieg und Frieden“ [1]). Diese direkte Teilnahme des Individuums an der Staatsgewalt ist im modernen Staate unmöglich geworden. An ihre Stelle ist die vermittelte Teilnahme des Individuums im Repraesentativsystem getreten. Während jedoch im modernen Staate die Sphäre der privaten Interessen („les rapports privés“) als Grenze der Staatsgewalt respektiert wird, ist der antike Mensch nach Constant der Sklave der Staatsgewalt, weil der antike Staat eine rechtliche Schranke seiner Herrschaft nicht kennt [2]). Dass die Lehre von der tatsächlichen Nichtanerkennung der individuellen Freiheit im antiken Staat, die in der Constantschen Formulierung historisch unzutreffend sein mag [3]), Hegel beeinflusst hat, ist um so wahrscheinlicher, als wir der Antithese zwischen antikem und modernem Staat in dieser Schärfe zuerst in seinen Vorlesungen über die Philosophie des Rechts und der Geschichte begegnen; erst hier taucht der für seine Geschichtsphilosophie so bezeichnende Gedanke auf, dass das Bewusstsein der individuellen Rechtspersönlichkeit, des rechtlichen Charakters der individuellen Freiheit dem antiken Leben fremd, erst im germanischen Weltalter sich zur Anerkennung durchgerungen habe.

Deutlicher noch tritt der Einfluss Constants zu Tage in Hegels Staatslehre. Constant, der wie Hegel in der konstitutionellen Monarchie die moderne Staatsform erblickt, hatte der alten Theorie von den drei Gewalten im Staate, der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen entgegengehalten, dass sie die Vermittlung dieser Gewalten durch eine Centralgewalt im Staate übersehen habe. Diese neutrale Instanz bildet bei Constant ebenso wie bei Hegel die fürstliche Gewalt (le pouvoir royal).

[1]) Constant a. a. O. II. S. 204.

[2]) Constant a. a. O. II. S. 542.

[3]) Vgl. hierzu Jellinek, Allgemeine Staatslehre, Berlin 1900 S. 278: „Dem Individuum war im antiken Staate, wie im modernen, eine Sphäre freier, von Staate unabhängiger Betätigung gegeben, aber zum Bewusstsein des rechtlichen Charakters dieser staatsfreien Sphäre ist es im Altertum nicht gekommen“.

[4]) Vgl. Constant, Esquisse de constitution a. a. O. S. 177. Vgl. hier-

Das ,,Selbst des Staates", der Fürst, hat ein wahrhaftes Interesse daran, dass keine Gewalt die andere unterdrücke, vielmehr sich alle wechelseitig unterstützen [4]).

VII.

Von der Prämisse des Systems der Sittlichkeit aus, dass gegen das Ganze gehalten, alles, was auch der Einzelne an rechtlichen und moralischen Handlungen tun mag, ,,unbedeutend und ein blosses Beispiel sei", wird auch in der Philosophie des Rechts der Subjektivität der Gesinnung angesonnen, sich zur Objektivität zu erweitern und so weist auch die principielle Wertung der sittlichen Individualität, welcher das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν zur Pflicht gemacht wird, schliesslich auf Platons Wertung der partikularen Zwecke hin. Für das Individuum bleibt den selbständigen Zwecken des objektiven Geistes gegenüber nichts übrig, als sein zufälliges Dasein ,,in dieses wahrere Sein zu versenken, und sich zu den an und für sich seienden Werten zu erheben". Dem Individuum soll jedoch das Recht seiner Besonderheit auch dem Staate gegenüber gewahrt werden.

In dieser dialektischen Synthese von Autonomie des subjektiven Willens und des objektiven Gesetzes in der höheren Einheit des spekulativen Freiheitsbegriffes macht Hegel zum ersten Male einen Versuch, welcher für die Rechtsphilosophie des Jahrhunderts typisch, zu einem Grundmotiv ihres Denkens werden sollte. ,,Die gesamte Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts hat sich damit abgemüht, einen eigenen absoluten Sinn der socialen Zusammenhänge zu behaupten, ohne dabei die vom 18. Jahrhundert erkämpfte Anerkennung des Individuums als eines absoluten Selbstzweckes preisgeben zu müssen" [1]). Bei Hegel fallen die individuellen Zwecke, selbst die der welthistorischen Individuen, der Selbstherrlichkeit der Idee gegenüber ,,unter die Kategorie der Mittel". ,,Zweck in ihm selbst ist der Mensch nur durch das göttliche, das in ihm ist, durch das, was

---

mit Hegel a. a. O. S. 347 f. An Constant erinnert auch die Bemerkung über den Unterschied des Monarchen und des Eroberers ebend. S. 368 f. Vgl. Constant, De l'esprit de conquête en de l'usurpation (1814) a. a. O. S. 129 f., 186 f.

[1]) Lask, Rechtsphilosophie (in d. Festschrift f. Kuno Fischer, herausg. v. Windelband) II, S. 14.

von Anfang an Vernunft, und, insofern sie tätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde": es sind die an der Subjektivität haftenden moralisch-rechtlichen und religiösen Zwecke [1]). Der absolute Weltzweck ist die Realisierung der Werte. „Mit mehr Recht als nur Glückumstände von Individuen, wird von dem Weltzweck gefordert, dass gute, sittliche, rechtliche Zwecke unter ihm und in ihm ihre Ausführung und Sicherung suchen." Die Region der subjektiven Freiheit, „der Herd des Wollens, Entschliessens und Tuns" soll dem höchsten Weltzweck der Freiheit, welcher sich in der Sphäre staatlich-historischen Lebens verwirklicht, entnommen und das, worin Schuld und Wert des Individuums eingeschlossen ist, „der abstrakte Inhalt des Gewissens" unangetastet bleiben [2]).

Die Wendung, welche Hegels Rechtsphilosophie durch die Betonung des rationalen Momentes der sittlichen Werte machte, kann als alles andere, nur nicht als Quietismus oder Historismus [3]) bezeichnet werden und die Wandlung des Systems der Sittlichkeit, die sich im Grunde nur in einer veränderten Beurteilung des modernen und antiken idealen Staatstypus geltend macht, ist aus dem inneren bisher meist übersehenen Zusammenhang zwischen spekulativer Staatswissenschaft und Weltgeschichte verständlich. Ebenso wie für das Individuum lautet für die Staaten der kategorische Imperativ der Geschichte: „Bestimme Dich selbst!"

Es ist nicht zufällig, dass die Rechtsphilosophie mit der Weltgeschichte und ihrer begrifflichen Gliederung schliesst: denn der entwickelte Begriff der konkreten Freiheit weist in seiner dialektischen Gliederung nicht nur auf die Weltgeschichte hin, sondern soll diese geradezu erst möglich machen. Durch jenes System ethischer Werte wird die Gliederung des empirischen Stoffes der Geschichte bewirkt. Die Philosophie der Geschichte ist keine „a priorische Erdichtung, sondern sie übernimmt einen von der empirischen Wissenschaft verarbeiteten Stoff". Die Geschichte haben wir zu nehmen, wie sie ist: „Wir haben historisch, empirisch zu verfahren" [4]). Aber die

---

[1]) Hegel, Werke, IX. S. 41 f.

[2]) Hegel a. a. O. S. 46 ff.

[3]) Wie dies Haym in seinem Buch über Hegel und seine Zeit tut in dem Kap. „Preussen und die Rechtsphilosophie" S. 357 f.

[4]) Hegel, Werke, IX. S. 14.

wesentlichen Zwecke, um die es sich in der Geschichte handelt, sind unabhängig von dem empirischen unmittelbar gegebenen Materiale spekulativ zu entwickeln. Diese überzeitliche Entwicklung der Wertbegriffe hat die Rechtsphilosophie in Ansehung der Geschichte zu leisten[1]). Das Wissen und Wollen der Freiheit des eigentlichen Weltzwecks, wird im Staate verwirklicht, „welcher somit die Grundlage und der Mittelpunkt der andern konkreten Seiten des Volkslebens ist, der Kunst, des Rechts, der Sitten, der Religion, der Wissenschaft". Alles geistige Tun hat nur den Zweck, sich seiner Freiheit bewusst zu werden. „Man muss mit dem Kreise dessen, worin die Principien fallen, wenn man es so nennen will, a p r i o r i vertraut sein, so gut als, um den grössten Mann in dieser Erkennungsweise zu nennen, Kepler mit den Ellipsen, mit Kuben und Quadraten und mit dem Gedanken von Verhältnissen a priori schon vorher bekannt sein musste, ehe er aus den empirischen Daten seine unsterblichen Gesetze, welche aus Bestimmungen jener Kreise von Vorstellungen stehen, erfinden konnte" [2]). Das a priori der Weltgeschichte ist der Begriff der Freiheit. Der dialektisch entwickelte k o n k r e t e Begriff des objektiven, sittlichen Zweckes, hat seine „Wirklichkeit" und gestaltende Macht in der e i n m a l i g e n Zeitreihe der Geschichte zu erweisen. Der Gang der Weltgeschichte ist ein „Fortgang zum besseren". „Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen K r e i s l a u f, der sich immer w i e d e r h o l t: in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihre Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem g e i s t i g e n Boden vorgehen, kommt Neues vor" [3]). Nur der Mensch besitzt wirkliche Veränderungsfähigkeit. Die Weltgeschichte ist „die Auslegung des Geistes in der Z e i t", „der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" [4]). Das Gesetz, der Trieb des Geistes ist das „Erkenne dich selbst" [5]). Dieses Ziel kann nur dann erreicht

---

[1]) Vgl. hierzu Rickert, Geschichtsphilosophie (in der Festschrift für Kuno Fischer) II, S. 124; Lask a. a. O. S. 25 f.

[2]) Hegel, Werke IX. S. 79 f.

[3]) Hegel, a. a. O. S. 67.

[4]) Ebend. VIII. S. 424.

[5]) Ebend. IX. S. 89.

werden, wenn das Selbstbewusstsein sich seiner höheren Gesetzmässigkeit bewusst, sich selbst gegenständlich geworden ist. Die Verschlingung des zeitlichen und des philosophischen Processes dieser Bewegung des Einzel- und Kulturbewusstseins zu sich selber hin in ihrer ungeschiedenen Einheit macht den eigentümlichen Reiz der Phaenomenologie aus. Auch sie hatte, obwohl sie scheinbar den Process der Selbsterkenntnis in das subjektive Bewusstsein verlegte, die objektive Wahrheit, die Selbstgestaltung, die zunehmende Verinnerlichung des Geistes, als letzten Endzweck der Welt zum Gegenstand. Die Phaenomenologie, an welche eine historische Untersuchung der Struktur von Hegels Geschichtsphilosophie anzuknüpfen hat, entwickelt denselben Grundgedanken wie die Weltgeschichte, aber in einer Loslösung aller Gestalten des Bewusstseins vom zeitlichen Geschehen in einem idealen Process. Die Art, wie dort nur scheinbar unabhängig von dem tatsächlichen Geschehen der Fortschritt des Bewusstseins der Freiheit in einer Stufenfolge von Begriffen dargelegt wurde, ist — und hier kehren wir zum Ausgangspunkt der Betrachtung, der Untersuchung der Entwicklung des Systems der Sittlichkeit zurück — charakteristisch für die Wechselwirkung, die zwischen Hegels geschichtsphilosophischen und seinen spekulativen Begriffen besteht. Die Momente der Idee werden in der Zeitlichkeit, in den vier Weltaltern der Geschichte, dem orientalischen, griechischen, römischen und germanischen, als konkrete Gestalten der besonderen Volksgeister aufgewiesen.

Das Bewusstsein der konkreten Freiheit hatten weder die Orientalen, noch die Griechen und Römer. Im orientalischen Weltalter ist der Staat zugleich Religion, der Herrscher Hohepriester oder Gott, die religiösen und moralischen Gebote zugleich Rechtsgebote. „In der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter.“ Im griechischen Weltalter regt sich das Princip persönlicher Individualität, aber noch nicht gelöst von dem substantiellen Willen, sich überall noch auf ihn beziehend. Im römischen Weltalter zerreisst die Einheit des sittlichen Lebens, die schon mit dem Niedergang der griechischen zerfallen war, völlig, die Willkür der Gewalt zertrümmert die Volksindividualitäten und entwickelt sich zu dem Zustand der Welt, in dem der Kaiser die einzige politische Person (monas

monadum), alle übrigen nur privatrechtliche Persönlichkeiten sind. Aus dieser Zerreissung ersteht, vorbereitet durch die philosophischen Strömungen der Zeit das Christentum, von dem jüdischen Volke aus sich über die Welt verbreitend: die Lehre des Christentums ist nach Hegel die Lehre von der Identität des Subjekts und Gottes. Im Christentum ist „der Mensch als die unendliche Macht des Entschliessens anerkannt". Die Aufgabe, dieses neue Princip „in die Welt der geistigen unmittelbaren Gegenwart einzubilden" ist die Aufgabe des germanischen Weltalters. „Das Geschäft der Geschichte ist nur, dass die Religion als menschliche Vernunft erscheine, dass das religiöse Princip, das dem Herzen der Menschen innewohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde"[1]). Seine Aufgabe ist das objektive Sein des Staates und der Verfassung mit der höchsten Freiheit der Subjektivität zu vereinigen. Das sociale Element einer jeden Religion, das schon im System der Sittlichkeit so stark betont worden war, tritt nun in der Philosophie der Geschichte noch viel stärker hervor, sodass man geradezu sagen kann: die Realisierung des Christentums vollzieht sich weltgeschichtlich in der Organisation der Welt. „Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei ist, Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dieses Bewusstsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Princip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere Arbeit der Bildung erfordert".

Zum Bewusstsein dieser inneren Freiheit ist die griechische Kultur noch nicht gekommen, in ihr sind noch nicht alle frei. „Teils zerfällt das Ganze darum in einen Kreis besonderer Volksgeister, teils ist einerseits die letzte Willensentschliessung noch nicht in die Subjektivität des für sich seienden Selbstbewusstseins, sondern in eine Macht, die höher und ausserhalb derselben sei, gelegt, und andererseits ist die den Bedürfnissen angehörige Besonderheit noch nicht in die Freiheit aufgenommen, sondern an einen Sklavenstand aus-

[1]) Hegel, Werke, IX. S. 407.

geschlossen"[1]. Der griechische Staat ist deshalb auch noch nicht zur Verwirklichung der konkreten Freiheit gekommen, denn die griechische Bildung hat sich noch nicht völlig frei von der Natur gemacht. „Die Griechen, weil sie sich noch nicht denkend erfassten, kannten noch nicht den Geist in seiner Allgemeinheit, noch nicht den Begriff des Menschen und die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nach der christlichen Idee". Der künstlerische Genius hat ihre Götter wie ihren Staat, den Hegel nun in dieser Periode nur noch als „politisches Kunstwerk" würdigt, gestaltet. Neben der sittlichen Gesinnung hat das Princip der Moralität, der Innerlichkeit der Ueberzeugung sich lediglich als ein das Ganze zersetzendes Princip geltend machen können. Das Gesetz ist da, seinem Inhalt nach Gesetz der Freiheit und vernünftig, und es gilt, weil es Gesetz ist, nach seiner Unmittelbarkeit. Da der Feind der Unmittelbarkeit, die Reflexion und Subjektivität noch nicht vorhanden war, konnte das Interesse des Gemeinwesens dem Willen und Beschluss der Bürger überlassen werden. „Die Bürger sind sich des Partikularen, hiermit auch des Bösen noch nicht bewusst, — der objektive Wille ist ungebrochen in ihnen"[2]. Die subjektive Freiheit, „welche das Princip und die eigentümliche Gestalt der Freiheit in unserer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staates und unseres religiösen Lebens ausmacht", konnte der griechische Staat nicht aushalten, die Aufklärung war der Anfang seines Verderbens.

Auf diese Beziehungen des staatlichen Idealtypus des Systems der Sittlichkeit zur Geschichtsphilosophie musste hingewiesen werden, weil erst durch sie die Wandlung und neue Bedeutung der Rechtsphilosophie verständlich wird. Mag immerhin für die Ausführung dieses Werttypus Hegels eigenes Wort gelten: dass jedes Individuum ein Sohn seiner Zeit und die Philosophie ihre Zeit, in Gedanken erfasst, sei. Das, was die Bedeutung und Kühnheit des Systems der sittlichen Werte ausmacht, ist der Versuch von einem Punkt aus, dem an und für sich geltenden Vernunftzwecke der Freiheit, die Entwicklung der

[1]) Hegel, Werke, VIII. S. 430 (§ 356).

[2]) Ebend. IX. 304; vgl. ebend. S. 286 f.

Geschichte zu einem sinnvollen Ganzen, zur Entwicklung des Bewusstseins der Freiheit zu gestalten. Die Vollendung alles geschichtlich Gewesenen findet im Sinne dieser Philosophie nicht in der Zeit der schlechten Unendlichkeit des Progresses, sondern in einem überzeitlichen Bewusstsein, in einem Kosmos spekulativer Werte statt. Auf den Freiheitsbegriff, nicht auf die in ihren Einzelheiten der Geschichte angehörenden Staatswissenschaft muss in Ansehung der bleibenden Bedeutung der Rechtsphilosophie das Hauptgewicht gelegt werden.

[illegible]

48 [illegible], 60 [illegible], 63

55 [illegible]

58 Hegel [illegible] / [illegible] 41–61
75

58 „[illegible]!"

59 / [illegible], 61

60 / [illegible]

62 / [illegible]

65 / [illegible] = Kulturstaat / 66

69 / [illegible] = [illegible] [illegible]
[illegible]

72 / Napoleon [illegible] nicht einen Fürsten,
[illegible] einen Herrn

73 / Staat = Gesellschaft

74 / Krieg – [illegible]

76 / Weltgericht!

75/78 [illegible]

77 [illegible] !

79 Staat als Mittelpunkt

n Tübingen.

staates.

ilosophie.

.—.

uflage.

Philosophie.

8. 1907. M. 7.50. Gebunden M. 9.—.

Inhalt: Ueber die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie. — Was ist Philosophie? — Ueber Sokrates. — Zum Gedächtnis Spinozas. — Immanuel Kant. — Ueber Hölderlin und sein Geschick. — Aus Goethes Philosophie. — Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance. — Ueber Denken und Nachdenken. — Normen und Naturgesetze. — Kritische oder genetische Methode? — Geschichte und Naturwissenschaft. — Vom Prinzip der Moral. — Das Heilige. — Sub specie aeternitatis.

Ueber Willensfreiheit.

Zwölf Vorlesungen.

Erste Auflage. Zweite unveränderte Auflage.

8. 1905. M. 3.60. Gebunden M. 4.50.

Vom System der Kategorien.

Separat-Abdruck aus den „Philosophischen Abhandlungen“, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage, 28. März 1900, gewidmet.

Gross 8. 1900. M. —.60.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.


UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 02707 7590

